FILOSOFIE

– Analize şi interpretări –

ANTET

Nota editurii

– Mulţumim domnului Cornel Popa pentru articolul consacrat lui Suppes

– Mulţumim doamnei Anca Neagu pentru selecţia din lucrarea *Îndrumare în filosofie*, de M. Florian

– Mulţumim Ed. Humanitas pentru copyrightul articolului „Descartes" de C. Noica.

Bibliografie:

Am utilizat pentru întocmirea acestui volum următoarele lucrări:

Îndrumare în filosofie, de Mircea Florian,

Istoria filosofiei moderne – Omagiu profesorului I. Petrovici, Societatea Română de Filosofie, volumele I, II, III, IV, Bucureşti, 1937-1938.

Metafizica probabilistă de Patrick Suppes, Introducere – Cornel Popa, p. 5-7, 8-11, 33, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

Encyclopédie des philosophies universelles André Jacob.

Les oeuvres philosophiques – Dictionnaire, tom 2.

P.U.F. 1992 – Sartre, John Rawls

Albert Camus – Robert de Suppé

Editori: Vasile Morar, Nicolae Năstase

Redactor: Nicolae Năstase

Coperta: Gabriela Burlacu

Grafică şi tehnoredactare computerizată: Gabriela Burlacu

© Toate drepturile asupra acestei ediţii aparţin editurii ANTET

Tiparul executat sub cda nr. 294/1998,

la Imprimeria de Vest R.A., Oradea,

str. Mareşal Ion Antonescu nr. 105.

ROMÂNIA

ISBN 973-9241-52-2

Omul: Concepția sofistă (p. 16-18); Socrate (p. 19-23); *Aristotel* (p. 37-38); Augustin (p. 60-61); Toma d'Aquino (p. 73-74); Concepția Renașterii asupra omului (p. 76-85); Hobbes (p. 90-94); *Descartes* (p. 106-108); *Pascal* (p. 124-125); *Rousseau* (p. 149-151); *Kant* (p. 161, 180-185); Schopenhauer (p. 204-206); Kierkegaard (p. 219-223); Heidegger (p. 228-231); *Nietzsche* (p. 236-237); *Bergson* (p. 251-253); Sartre (p. 259-260); Camus (261-263).

Libertatea: *Stoicii* (p. 39-42); *Patristica, Scolastica* (p. 51-52; 63-66; 68-69); Augustin (60-61); Toma d'Aquino (p. 71-72); Hobbes (p. 90-94); *Spinoza* (p. 118-121); Hume (p. 135-139); *Rousseau* (p.145-151); *Kant* (p. 174-176; 183-186); *Schopenhauer* (p. 199-209); *J. S. Mill* (p. 212- 216); *Nietzsche* (p. 233-237); *James* (238-245); Bergson (p. 247-251); *Sartre* (p. 259-260); Camus (p. 261-263).

Dreptatea: Protagoras (p. 17); *Platon* (p. 25-32); *Aristotel* (p. 36-38); *Augustin* (p. 60-62); Toma d'Aquino (p. 70-75); Machiavelli (86-89); Hobbes (90-94); Locke (p. 132-134); Montesquieu (p. 140-141); *Rousseau* (p. 147-151); *Kant* (p. 179-183; 187-190); Hegel (198-199); *Nietzsche* (p. 233-237); Popper (p. 264); J. Rawls (p. 267-269).

Fericirea: Socrate (p. 19-23); Școala cinică (p. 23); *Diogene* (p. 23); *Cirenaicii* (p. 24); Platon (p. 25-28; 29-31); *Aristotel* (p. 37-39); *Stoicismul* (p. 39-42); *Epicurianismul* (p. 42); Isus, Pavel, *Evangheliștii* (p. 51-57); Renașterea (p. 76-84); Hobbes (p. 90-94); Spinoza (p. 113-118); *Pascal* (p. 122-124); Leibniz (p. 155-156); Kant (p. 179-190); Bentham (p. 209-212); J. St. Mill (p. 212-215); Kierkegaard (p. 219-227); *Camus* (p. 261-263).

Adevărul: *Platon* (p. 26-29, îndeosebi p. 28-29); Aristotel (p. 34); Scepticismul (p. 45-47); Gnosticii (p. 58); Augustin (p. 60); „Cearta Universaliilor" (p. 67-68); Toma d'Aquino (p. 70); *Descartes* (p. 99-110); *Locke* (p. 126-131); Hume (p. 134-139); *Kant* (paragrafele: Critică și rațiune; Metoda transcedentală; Cum sunt posibile judecățile sintetice a priori; Ce este cunoașterea; „Fapta copernicianã"; Cum e posibilă matematica pură? (p. 159-171); Heidegger (228-233); Hegel (192-197); James (p. 238-247); Kierkegaard (p. 217-219); Suppes (p. 257-258); Wittgenstein (p. 258-259); *Popper* (p. 264-267).

Timpul: *Parmenide* (p. 14); *Zenon* (p. 14-15); *Platon* (p. 27-29); *Aristotel* (34-36); *Epicur* (p. 42-44); *Augustin* (60-61); *Leibniz* (p. 152-159); *Kant* (171-174); *Hegel* (p. 192-199); Kierkegaard (p. 223-227); *Bergson* (p. 247.254).

Ordinea: *Pitagora şi pitagoreicii* (p. 10-11); *Heraclit* (p. 12); *Mellissos* (p. 15); *Platon* (p. 26-29); Aristotel (p. 34-36); *Stoicismul* (p. 39-40); Plotin (p. 47-49); Augustin (p. 60-61); Renaşterea (Tendinţe ale noului spirit p. 76-80); Spinoza (p. 113-121); *Hume* (p. 134-139); *Montesquieu* (p. 140-141); *Voltaire* (p. 143-144); *Leibniz* (p. 152-156); îndeosebi ideea de armonie prestabilită p. 155-156); *Hegel* (p. 192-199); Schopenhauer (p. 199-209); *Nietzsche* (p. 234-236); *Suppes* (254-258); *Wittgenstein* (p. 258-259).

Dumnezeu: *Platon* (p. 29); *Aristotel* (p. 34-35); Filon (p. 46-47); Plotin (p. 47-49); Isus, Pavel, Evangheliştii, Biserica, Alcătuirea dogmelor, Gnosticii (p. 51-57); Origene (p. 58-59); *Augustin* (p. 60-61); *Pseudo-Dionisie Areopagitul* (p. 62); Scolastica (p. 63-69); *Toma d'Aquino* (p. 70-73); *Descartes* (p. 107-109); *Spinoza* (p. 113-115; 120-121); *Pascal* (p. 124); Voltaire (p. 142-143); Rousseau (p. 147-148; 151); Leibniz (p. 156-159); *Kant* (177-183; 185-186); J. St. Mill (p. 216); Kierkegaard (p. 218-219); Bergson (p. 253-254); Sartre (p. 259-260).

Filosofie: Perioadele filosofiei europene (p. 7-9); Sofistica şi sofiştii (p. 16-18); Socrate (p. 19-21); Diogene (p. 23); *Platon* (p. 25-31); *Aristotel* (p. 32-38); *Stoicismul* (p. 39-40); Epicurianismul (p. 42-44); Scolastica (p. 63-69); Descartes (p. 95-97); Pascal (p. 122-123); Kant (p. 160-163); Hegel (p. 192-198); *Schopenhauer* (p. 204-208); Heidegger (p. 228-233).

INTRODUCERE

A avea manuale noi este ceva indispensabil într-o lume care se schimbă rapid. A avea manuale nu numai noi dar şi bune este o exigenţă ce se impune cu presanţă într-o lume ce se cere a fi *înţeleasă* nu numai *trăită*. Nu e vorba doar de presiunea exercitată de structura dinamică a civilizaţiei actuale ci şi de presiunea vizibilă în *aşteptarea* tinerilor. Ca întotdeauna, adolescenţii aflaţi în „vârsta metafizică" doresc să *ştie*, aspiră să *înţeleagă*, voiesc să fie *altfel*. Cele două tendinţe să întâlnesc: prima este „rece", obiectivă, ţine de calculul politic şi de cel macro-social, cea de a doua este „fierbinte", ţine de speranţa tinerilor în existenţa valorii autentice, atât în viaţă cât şi în cărţi. Cert este deci, că, din cel puţin aceste două motive majore, filosofia ca disciplină şcolară trebuie complet rescrisă. Acest fapt s-a şi petrecut, astfel încât în primăvara anului 1990, a apărut un prim manual pentru liceu urmat în anul următor de un altul.

Ele au fost ceea ce se poate numi, un bun intrument didactic de „tranziţie" spre altceva mai potrivit. Or, în acest caz, adecvarea la scop a mijloacelor însemnă racordarea la tradiţia universală a predării filosofiei, însemnă a lua ca bază bunele manuale apărute în spaţiul cultural francez, anglo-american, italian, spaniol. În acest context, a apărut acum trei ani un „Manual de filosofie" (autori: Adrian-Paul Iliescu, Mihaela Miroiu – coordonator, Adrian Miroiu) ce a satisfăcut standardele europene atât teoretice cât şi didactice. Explicit autorii au arătat că cele nouă teme au fost elaborate după consultarea manualelor din Franţa, Spania, Elveţia, Austria. De asemenea, s-a ţinut seama de cerinţele metodologice formulate de Asociaţia Internaţională a Profesorilor de Filosofie „în vederea realizării într-un viitor apropiat a Bacalaureatului Unic European" Prin trecerea timpului şi „punerea la lucru" a acestui manual în şcoala secundară, îndrăznim să afirmăm, în cunoştinţă de cauză, că el a fost acceptat atât de profesori cât şi de elevi. E adevărat că solicită elevul la gândire independentă şi creativă, dar îl obligă şi pe profesor să întreprindă o analiză filosofică pentru fiecare text în parte. Aproape nimic nu mai este „dat de-a gata" ca în vechile manuale, nici măcar micile introduceri la teme şi paragrafe elaborate de autori, ele însele texte impregnate de conciziune şi spirit interogativ. Prin *explicaţiile* care însoţesc fiecare temă se sugerează ce este important în texte, chiar sunt indicate ideile esenţile din acestea. Mai mult, sunt imaginate zeci de exerciţii filosofice pentru temele în discuţie, exerciţii de natură să apropie gândirea abstractă de viaţa şi experienţa nemijlocită a fiecărui interpret, a fiecărui elev. Faptul că sunt indicate riguros condiţiile „dialogului filosofic" şi că este explicată în detaliu structura unui eseu filosofic completează imaginea de modernitate pe care manualul o conţine. Acelaşi fapt este evident şi în prezenţa unei indicaţii metodice: „Cum să analizăm un text filosofic?", ca şi a unui „mic dicţionar". Ambele sunt necesare pentru buna întrebuinţare a textelor şi pentru a stabili conexiuni între idei, între autori şi opere, între momentul apariţiei unei teorii şi destinul ei ulterior.

Oricum, ceea ce are un mare grad de certitudine acum, este faptul că, elevii îşi pot exersa capacităţile *cognitive* şi cele de ordin *interpretativ*. Ceea ce se poate adăuga la acest cadru este un *model* de analiză efectivă pentru majoritatea autorilor şi textelor prezente. Or, elevii au nevoie să-şi confrunte propriile lor interpretări (care inevitabil suferă de impresionism critic) cu analize şi interpretări oarecum standardizate, adică având un grad de exemplaritate. Or, interpretările de acest fel sunt de găsit chiar în cercetarea filosofică românească, cercetare centrată asupra istoriei filosofiei universale. Astfel, am apelat pentru actualul volum la celebra lucrare în cinci volume *Istoria filosofiei moderne* (Omagiu lui Ioan Petrovici) şi la *Îndreptar în filosofie* de Mircea Florian. Am optat pentru cărţi care, deşi apărute în deceniile III şi IV ale secolului nostru şi-au păstrat actualitatea, tocmai fiindcă au fost elaborate dintru început sub specia discursului etern, universal. Nu mai este un secret pentru nimeni faptul că aceste „istorii ale filosofiei" au fost utilizate în anii '60-'80 de aproape toţi studenţii de la filosofie din îndemn propriu sau venit din partea profesorilor. Mulţi dintre profesorii actuali sunt în acestă situaţie, de a fi învăţat filosofia dintr-o asemenea sursă. Prin urmare, există un temei, un suport real pentru ca aceste interpretări să fie cunoscute de cât mai mulţi. Intră în logica progresului cunoaşterii prin învăţământ ca „materia" ştiută înainte de profesori şi studenţi să fie acum parcursă şi adâncită de elevii de liceu. Într-un fel se produce acea re-legare cu trecutul predării filosofiei după standardele verificate în chiar învăţământul autohton. Cei ce vor parcurge actuala selecţie vor avea ocazia să constate totodată existenţa atât a unor constante tematice şi problematice pe distanţă temporală de două milenii şi jumătate de gândire filosofică, cât şi să urmărească particularitatea fiecărui filosof reprezentativ de la Platon şi Aristotel la Sfântul Augustin şi Toma, de la Descartes şi Pascal la Kant şi Hegel, de la Schopenhauer şi Kierkegaard la Bergson sau Heidegger. Pentru *momentele de trecere* precum „începutul filosofiei greceşti" sau „Patristica şi Scolastica" sau „Renaşterea" am păstrat desigur prezentări sintetice, iar în rest, am optat pentru prezentarea autorilor (inclusiv date semnificative ale vieţii acestora) şi a operelor (din care în *Manualul de filosofie* sunt reproduse doar fragmente). Există un beneficiu greu de contestat al unei atari alegeri: orice idee este „văzută" şi urmărită în contextul ei primar iar după aceea conexiunile, influenţele, dezvoltările ideatice pot fi sesizate în alte analize, la alţi autori, prezenţi şi în volum. În mod real, aproape toţi filosofii prezenţi prin texte în manual sunt interpretaţi în volumul de faţă. Tocmai de aceea, am avut drept grilă acest criteriu şi nu o eshaustivă istorie a filosofiei. Actualul volum nu este deci altceva decât o adâncire şi o completare a respectivului manual, un ajutor didactic, pentru bacalaureat şi pentru admitarea în învăţământul superior. Întreaga „economie a cărţii" ţine seama, totodată, de ponderea pe care un autor o are în manualul de referinţă. Astfel de pildă, Kant apare cu texte în şapte teme din nouă. Dată fiind şi importanţa lui pentru întreaga evoluţie a gândirii moderne şi contemporane i s-a acordat, firesc, cea mai mare pondere de text critic. În acest fel sunt explicate toate conceptele apărute în manual (a priori, a posteriori, analitic, sintetic, imperativ ipotetic, categoric, judecata sintetică a priori) dar aria explicativă se şi lărgeşte atunci când în pagini întregi se insistă asupra semnificaţiei *metodei transcendentale*, asupra distincţiei *transcendental, transcendent, imanent,* sau asupra ideilor postulate ale raţiunii pure

practice: *Libertate, Dumnezeu, Nemurirea sufletului.* De asemenea, din considerente similare au beneficiat de analize extinse Platon, Aristotel, Descartes, Nietzsche. În acelaşi timp însă, ne-am permis şi unele „libertăţi" De exemplu, am considerat că, Machiavelli trebuie să fie prezent pentru a se înţelege mai bine temele morale şi cele politice din manual; că lui Hobbes trebuie să-i revină mai multe pagini din motive apropiate celor pomenite în cazul lui Machivelli; că Jeremy Bentham, „părintele utilitarismului", merită un capitol separat deşi el este prezent în manual doar la „Aplicaţii"; în fine, că Soren Kierkegaard, părintele fondator al existenţialismului merită un capitol aparte tocmai pentru că astfel devin comprehensibile textele din Sartre sau Camus, de la temele „Libertate şi Fericire"

Ştiind care sunt dificultăţile de asimilare şi mai ales cele ce ţin de capacitatea de a „trata" corespunzător temele „aplicaţiilor" din manual, ne-am gândit să întreprindem ceva util: să oferim pur şi simplu un îndreptar, o carte, un volum de ***Filosofie – analize şi interpretări*** care să cuprindă cele mai autorizate comentarii şi texte în limba română, efectuate asupra marilor probleme ale filosofiei universale, precum şi metoda practică de utilizare cu maximum de eficienţă a lucrării.

Îndreptar (ghid practic) pentru întrebuinţarea acestui volum:

Tema 1 ***Omul,*** sunt recomandate următoarele analize şi interpretări: concepţia sofistă (p. 16-18); Socrate (p. 19-23); *Aristotel* (p. 37-38); Augustin (p. 60-61); Toma d'Aquino (p. 73-74); Concepţia Renaşterii asupra omului (p. 76-85); Hobbes (p. 90-94); *Descartes* (p. 106-108); *Pascal* (p. 124-125); *Rousseau* (p. 149-151); *Kant* (p. 161, 180-185); Schopenhauer (p. 204-206); Kierkegaard (p. 219-223); Heidegger (p. 228-231); *Nietzsche* (p. 236-237); *Bergson* (p. 251-253); Sartre (p. 259-260); Camus (261-263).

Tema 2 ***Libertatea:*** este interpretată astfel: *stoicii* (p. 39-42); *Patristica, Scolastica* (p. 51-52; 63-66; 68-69); Augustin (60-61); Toma d'Aquino (p. 71-72); Hobbes (p. 90-94); *Spinoza* (p. 118-121); Hume (p. 135-139); *Rousseau* (p.145-151); *Kant* (p. 174-176; 183-186); *Schopenhauer* (p. 199-209); *J. S. Mill* (p. 212- 216); *Nietzsche* (p. 233-237); *James* (238-245); Bergson (p. 247-251); *Sartre* (p. 259-260); Camus (p. 261-263).

Tema 3 ***Dreptatea:*** Protagoras (p. 17); *Platon* (p. 25-32); *Aristotel* (p. 36-38); *Augustin* (p. 60-62); Toma d'Aquino (p. 70-75); Machiavelli (86-89); Hobbes (90-94); Locke (p. 132-134); Montesquieu (p. 140-141); *Rousseau* (p. 147-151); *Kant* (p. 179-183; 187-190); Hegel (198-199); *Nietzsche* (p. 233-237); Popper (p. 264) J. Rawls (p. 267-269).

Tema 4 ***Fericirea:*** Socrate (p. 19-23); Şcoala cinică (p. 23); *Diogene* (p. 23); *Cirenaicii* (p. 24); Platon (p. 25-28; 29-31); *Aristotel* (p. 37-39); *Stoicismul* (p. 39-42); *Epicurianismul* (p. 42); Isus, Pavel, *Evangheliştii* (p. 51-57); Renaşterea (p. 76-84); Hobbes (p. 90-94); Spinoza (p. 113-118); *Pascal* (p. 122-124); Leibniz (p. 155-156); Kant (p. 179-190); Bentham (p. 209-212); J. St. Mill (p. 212-215); Kierkegaard (p. 219-227); *Camus* (p. 261-263).

Tema 5 ***Adevărul:*** *Platon* (p. 26-29, îndeosebi p. 28-29); Aristotel (p. 34); Scepticismul (p. 45-47); Gnosticii (p. 58); Augustin (p. 60); „Cearta Universaliilor" (p. 67-68); Toma d'Aquino (p. 70); *Descartes* (p. 99-110); *Locke* (p. 126-131); Hume (p. 134-139); *Kant* (paragrafele: Critică şi raţiune; Metoda transcedentală; Cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori; Ce este cunoaşterea; „Fapta copernicianã"; Cum e posibilă matematica pură? (p. 159-171);

Heidegger (228-233); Hegel (192-197); James (p. 238-247); Kierkegaard (p. 217-219); Suppes (p. 257-258); Wittgenstein (p. 258-259); *Popper* (p. 264-267).

Tema 6 ***Timpul***: *Parmenide* (p. 14); *Zenon* (p. 14-15); *Platon* (p. 27-29); *Aristotel* (34-36); *Epicur* (p. 42-44); *Augustin* (60-61); *Leibniz* (p. 152-159); *Kant* (171-174); *Hegel* (p. 192-199); Kierkegaard (p. 223-227); *Bergson* (p. 247.254).

Tema 7 ***Ordinea:*** *Pitagora şi pitagoreicii* (p. 10-11); *Heraclit* (p. 12); *Mellissos* (p. 15); *Platon* (p. 26-29); Aristotel (p. 34-36); *Stoicismul* (p. 39-40); Plotin (p. 47-49); Augustin (p. 60-61); Renaşterea (Tendinţe ale noului spirit p. 76-80); Spinoza (p. 113-121); *Hume* (p. 134-139); *Montesquieu* (p. 140-141); *Voltaire* (p. 143-144); *Leibniz* (p. 152-156); îndeosebi ideea de armonie prestabilită p. 155-156); *Hegel* (p. 192-199); Schopenhauer (p. 199-209); *Nietzsche* (p. 234-236); *Suppes* (254-258); *Wittgenstein* (p. 258-259).

Tema 8 ***Dumnezeu***: *Platon* (p. 29); *Aristotel* (p. 34-35); Filon (p. 46-47); Plotin (p. 47-49); Isus, Pavel, Evangheliştii, Biserica, Alcătuirea dogmelor, Gnosticii (p. 51-57); Origene (p. 58-59); *Augustin* (p. 60-61); *Pseudo-Dionisie Areopagitul* (p. 62); Scolastica (p. 63-69); *Toma d'Aquino* (p. 70-73); *Descartes* (p. 107-109); *Spinoza* (p. 113-115; 120-121); *Pascal* (p. 124); Voltaire (p. 142-143); Rousseau (p. 147-148; 151); Leibniz (p. 156-159); *Kant* (177-183; 185-186); J. St. Mill (p. 216); Kierkegaard (p. 218-219); Bergson (p. 253-254); Sartre (p. 259-260).

Tema 9 ***Filosofie***: Perioadele filosofiei europene (p. 7-9); Sofistica şi sofiştii (p. 16-18); Socrate (p. 19-21); Diogene (p. 23); *Platon* (p. 25-31); *Aristotel* (p. 32-38); *Stoicismul* (p. 39-40); Epicurianismul (p. 42-44); Scolastica (p. 63-69); Descartes (p. 95-97); Pascal (p. 122-123); Kant (p. 160-163); Hegel (p. 192-198); *Schopenhauer* (p. 204-208); Heidegger (p. 228-233).

Sperăm că aceste precizări vizând temele, analizele, inclusiv prin indicarea paginilor vor fi de natură să înlesnească mult înţelegerea şi să ajute efectiv la o învăţare temeinică a disciplinei *Filosofice* de către cei care utilizează *Manualul de filosofie* de care noi am ţinut seama tot timpul.

În aceaşi dorinţă de a uşura activitatea de învăţare a ideilor cerute în progamele analitice de la bacalaureat şi de la admitere în universităţi (Filosofie, Ştiinţe Politice, Sociologie, Pedagogie, Asistenţa Socială ş.a., ne simţim datori să sugerăm lectura următoarelor cărţi recent apărute:

1. Mihaela Miroiu, Adrian Miroiu, *Filosofie, lecţii şi antologie de texte pentru temele: Fericirea, Dreptatea,* Editura All, Bucureşti, 1995, volumul trebuie utilizat integral, dar prin prisma reflecţiei noastre trimitem îndeosebi la analiza concepţiei lui John Rawls (p. 101-104);

2. Dakmara Georgescu, Maria Lăcătuş, *Mari filosofi ai lumii,* Editura Didactică şi pedagogică, R.A. Bucureşti, 1995 (îndeosebi Martin Heidegger 157-168; Ludwig Wittgenstein 169-182; Karl Popper 183-195);

3. André Vergez, Denis Huisman, *Curs de filosofie,* (traducerea Alexandru Valentin, Vasile Tonoiu, Drăgan Stoianovici), Humanitas, Bucureşti 1995.

Vasile Morar

FILOSOFIA GREACĂ

de Mircea Florian

Perioadele filosofiei europene

Istoria filosofiei este istoria gândirii neamurilor europene. Filosofia se naşte la greci, trece la romani, se uneşte cu iudaismul purificat, (creştinismul); prin creştinism trece, în evul mediu, la popoarele barbare germanice, iar noile popoare moderne continuă filosofia greacă, după ce o eliberează de tutela teologiei iudeo-creştine, punând-o în acelaşi timp în legătură cu noua ştiinţă a naturii. Prin urmare, vom deosebi trei perioade în filosofia europeană:

1. Filosofia greacă, de la sfârşitul veacului al VII-lea î.H., până în veacul al VI-lea d.H., exact până la 529 d.H., când împăratul roman de Răsărit, Iustinian, închide „Şcoala din Atena", cea din urmă şcoală filosofică grecească.

2. Filosofia medievală este filosofia creştinismului, de aceea trebuie s-o cercetăm de la apariţia creştinismului; apoi vom trece la formarea dogmelor creştine în lumea greco-romană, în luptă cu filosofia greacă (secolele II-III d.H.), în sfârşit la filosofia scolastică în lumea germanică (secolele IX-XV d.H.), care explică şi organizează raţional, în şcoli, dogmele deja alcătuite.

3. Scolastica decade în cea dintâi jumătate a secolului al XV-lea, când începe Renaşterea gândirii libere (secolele XV-XVI). Renaşterea duce la formarea filosofiei moderne, care începe cu Descartes în veacul al XVII-lea şi continuă şi astăzi.

Filosofia – creaţie a geniului grec
Însemnătatea filosofiei greceşti

Naşterea filosofiei greceşti pe la sfârşitul veacului al VII-lea î.H. s-a înfăţişat istoricilor noi aproape ca o minune.

O mână de greci, care laolaltă ar alcătui populaţia unei capitale europene mai mari de astăzi, a dat omenirii vechi o cultură, a ajutat la înfiriparea dogmaticii creştine şi a pricinuit reînvierea gândirii moderne.

Cultura grecească se deosebeşte esenţial de culturile orientale, mai vechi decât ea; ea este o cultură de sine stătătoare, o cultură raţională, ştiinţifică, deosebită de cultura religioasă şi pur tehnică a răsăritului. Putem spune: ştiinţa s-a născut odată cu gândirea grecească. Filosofia grecească şi-a făcut apariţia în clipa în care gândirea s-a desprins de sub autoritatea religiei; după aceea face o minunată curbă şi în sfârşit dispare, în momentul când se contopeşte din nou cu religia (secolele III-VI d.H.).

Minunea ştiinţei greceşti poate avea un început de lămurire naturală, dacă ţinem seama de însuşirile rasei şi de împrejurările geografice şi istorice în care a trăit şi s-a dezvoltat rasa elenă.

Neamul grecesc, venit dinspre centrul Europei, s-a aşezat în acea parte din sudul Europei care era cea mai apropiată de vechile culturi răsăritene şi care poseda în insulele Mării Egee un fel de punte, aruncată de natură, între coasta Europei şi coasta Asiei Mici. Grecia, înconjurată de o mare minunată, învăluită de cupola unui cer aproape totdeauna senin, dar brăzdată de munţi care împiedicau o cultură mai bogată a pământului, sili pe locuitorii ei să înveţe arta

navigației, în care ajunseseră a întrece și pe fenicieni care monopolizaseră, până la greci, comerțul mediteranean. Așa începu acel uimitor și rodnic proces de colonizare, în Răsărit pe coasta Asiei Mici, în apus în sudul Italiei și chiar și în sudul Franței și în nordul Africii.

Dintre toate coloniile, cele mai înfloritoare fură coloniile asiatice, alcătuite din emigranți ionieni, adică din membrii celui mai inteligent și mai dezghețat trib grecesc. În aceste colonii din Asia, în strânsă legătură cu culturile orientale, apare legendarul Homer; și tot aici întâlnim cele dintâi manifestări filosofice, care trec după aceea în coloniile din Italia.

Care sunt cauzele principale care au determinat apariția filosofiei în colonii?

Condițiile apariției filosofiei grecești

1. Cea mai însemnată cauză sunt calitățile înnăscute ale rasei - inteligență, simț și viziune plastică a realității, dor de libertate, naturalețe, spiritul armoniei. Cu toate că grecii împrumută, ceea ce era de altfel firesc, multe cunoștințe de la orientali, de pildă cunoștințele matematice de la egipteni, astronomice de la caldeeni, ei știu să prefacă aceste cunoștințe rudimentare, empirice, nesistematizate în științe raționale, întemeiate pe legi eterne, nu pe calcule nesigure și aproximative. Egiptenii știau să măsoare ogoarele, acoperite de apa Nilului, dar nu izbutiseră a se ridica până la o știință rațională: geometria. Geometria este creația spiritului grecesc.

2. Coloniile grecești se bucurau de o întinsă libertate religioasă, caracteristică, de altfel, pentru întreg poporul grecesc. Căci, din fericire, religia elenă n-a alcătuit niciodată un grup de dogme neschimbătoare și despotice, păzite cu gelozie de o tagmă preoțească, alcătuind o teocrație, ca în India, Egipt, Iudeea etc. Se mai adaugă faptul că mitologia populară grecească a cunoscut totdeauna numai divinități plastice, naturale, asemuitoare cu omul, nu divinități monstruoase, ca acelea ale religiilor asiatice. Așa îi zugrăvesc pe zei epopeea națională atribuită lui Homer și poemele religioase ale lui Hesiod. Aceste două opere, de o nesecată frumusețe, au alcătuit Biblia, de altfel atât de schimbătoare, a poporului elen. Așadar, grecii se bucurau de o libertate religioasă cum nu mai existase mai înainte la nici un alt popor.

3. Nu trebuie să uităm libertatea politică a coloniilor, în opoziție cu disciplina tradițională a metropolelor.

4. O altă condiție este avântul economic al coloniilor prin industrie și comerț.

5. În sfârșit, o altă condiție este apropierea coloniilor asiatice de vechile culturi orientale, de la care primesc îndemnuri culturale. De aceea, cei dintâi filosofi greci apar în cea mai înfloritoare colonie ioniană din Asia Mică - Miletul, pe ruinele căreia se află astăzi sărăcăciosul sat turc Hedja. Miletul este cel dintâi sediu al științei europene.

Teogonii și cosmogonii

Dar nici la greci filosofia nu ia naștere fără o pregătire treptată, chiar în sânul religiei, căci era nevoie ca însăși mitologia să ofere sâmburele inițial al dezvoltării filosofice de mai târziu. Într-adevăr, o pregătire teoretică avem:

a) În teogonii (nașterea zeilor). În veacul al VIII-lea î.H., Hesiod își pune problema originii divinităților. La început a existat Haosul; din Haos a ieșit Pământul (Gaia), din Pământ a ieșit Iubirea (Eros), apoi Cerul, Oceanul, Ciclopii (zeii fulgerului), Thetis (zeița mării) etc.

b) În cosmogonii, un amestec de geneză a divinităților și naștere a naturii, cum întâlnim la Pherekydes din Syros (secolul al VI-lea î.H.), care explică nașterea lumii din Cronos (timpul).

Filosofiei îi rămâne să dea problemei originii zeilor o întorsătură naturalistă - originea

lumii materiale, şi tocmai de la această problemă pornesc cei dintâi filosofi greci. Mitologia era o reflecţie asupra originii zeităţilor, filosofia devine o reflecţie asupra originii naturii.

c) Orfismul. O deosebită înrâurire asupra dezvoltării filosofiei greceşti au avut misterele orfice (după Orfeu, pretinsul lor întemeietor), care apar tot prin veacul al VI-lea î.H.

Aceste mistere, celebrate la Eleusis, aveau o temelie religioasă, însă cu intenţii şi veleităţi filosofice; aşa, bunăoară, curăţirea sufletului de păcatul lumii materiale şi metempsihoza.

Orfismul influenţează filosofia prin Pitagora, Platon, apoi reînvie către finele antichităţii şi pregăteşte spiritele pentru primirea creştinismului.

O pregătire a filosofiei practice o întâlnim în aforismele atribuite celor şapte înţelepţi ai Greciei, între care se află şi Tales, în care aforisme se observă un început de reflecţie, independentă de prescripţiile religioase asupra vieţii morale.

Epocile filosofiei greceşti

Filosofia grecească s-a dezvoltat organic, din necesităţi lăuntrice şi aproape fără nici o înrâurire din afară. Vom deosebi în această firească dezvoltare trei faze de căpetenie.

1. Epoca fixării concepţiilor, care începe cu Tales, prin veacul al VII-lea î.H., şi sfârşeşte cu sofiştii prin veacul al V-lea î.H. Caracteristica acestei epoci filosofice este reflecţia naivă, pe jumătate mitică, asupra naturii, asupra originii şi substanţei ei (substanţa = substratul permanent şi identic dinapoia transformărilor).

2. Epoca unificării concepţiilor, reprezentată prin Socrate, Platon şi Aristotel.

Epoca precedentă crease spontan şi naiv o seamă de dezlegări ale problemei naturii; epoca a doua adaugă speculaţiei spontane reflecţia critică, cu ajutorul căreia caută să dea concepţiilor trecute o unitate şi o întemeiere sigură, care să satisfacă gândirea omului. Esenţa universului trebuie căutată în ceea ce omul poate cunoaşte sigur: noţiunile, ideile, normele. În perioada aceasta, care începe din secolul al V-lea şi merge până la 322 î.H., când moare Aristotel, omul devenit conştient de puterile sale se întreabă: ce este natura şi în ce măsură aceasta este cunoscută şi poate asigura fericirea şi virtutea? Natură, adevăr şi bine se împacă deplin.

3. Epoca aplicării concepţiilor este cea mai lungă, din veacul al IV-lea î.H. şi până în veacul al VI-lea d.H. În această perioadă nu mai întlnim nici o concepţie într-adevăr originală, ci vechile concepţii sunt îmbinate în deosebite chipuri, având drept scop călăuzitor fie întemeierea vieţii morale, a nevoilor practice ale omului, cum vedem la stoici, epicurei, sceptici, eclectici (secolele IV î.H. - III d.H.), fie izbăvirea sufletului prin religie, ca în neopitagorism, neoplatonism (secolele III - VI d.H.).

În acea dintâi perioadă, filosofia este împrăştiată în colonii (Asia Mică, Italia); în a doua, centrul mişcării este Atena, în Atica; de aceea poate fi numită şi perioada atică; în a treia perioadă filosofia trece peste hotarele naţionale şi are ca centre principale Alexandria Egiptului şi Roma. În această epocă din urmă, mulţi dintre filosofi nu mai sunt greci curaţi, cum întlnim în cele două perioade dintâi, ci fie orientali, fie romani, iar filosofia din naţional-grecească (elenică) devine greacă-cosmopolită (elenistă). Această perioadă a fost numită şi elenisto-romană.

Din punctul de vedere al motivelor apariţiei ei, filosofia greacă se manifestă la început din raţiuni cu precădere teoretice (epoca întâi şi a doua), pentru ca să ajungă să fie subordonată mai târziu intereselor practice şi religioase (epoca a treia).[...]

ÎNTÂIA EPOCĂ
DE LA TALES LA SOFIŞTI

Cei dintâi filosofi greci au înflorit în aceeaşi bogată colonie ioniană, de la gurile fluviului Meandru: Miletul şi sunt trei la număr – Tales, Anaximandru şi Anaximene. Ei au fost numiţi *cosmologi*, fiindcă obiectul cercetărilor lor este universul material (cosmos), sau „fiziologi", naturalişti, fiindcă se ocupă cu *physis*, adică „natură"; iar operele lor, din care ne-au rămas prea puţine crâmpeie, purtau acelaşi titlu – „*peri physeos*" = „despre natură"

Trecerea de la gândirea mitică la gândirea ştiinţifică are lor afirmarea, la început numai subînţeleasă, a patru idei fundamentale pentru spiritul ştiinţific: unitatea şi orânduirea după legi a naturii pe de o parte, unitatea şi ordinea logică a gândirii pe de alta.

Chipul cum ei înţelegeau să determine şi să califice materia primordială şi constantă eranaiv, însă aceasta are pentru noi o însemnătate de mâna a doua; ceea ce era nou, revoluţionar şi de o valoare permanentă era metoda lor obiectivă, cantitativă, logică, care se va desăvârşi la un Lavoisier, în secolul al XVIII-lea, şi un Robert Mayer, în secolul al XIX-lea.

În rezumat, cei trei milezieni naturalişti construiesc o concepţie *monistă* şi *hilozoistă* despre lume, adică primesc un singur principiu al naturii, pe care îl socotesc însufleţit de o putere divină şi creatoare. Prin unitatea principiului, cei dintâi filosofi căutau a întemeia unitatea naturii.

Pitagora din Samos

Ordinul pitagoreic. Cu Pitagora (c. 580 î.H.) apare o nouă direcţie în gândirea filosofică elenă; la el, speculaţia naturalistă se uneşte cu o adâncă pornire mistică, de reformă moral-religioasă, sub inspiraţia misterelor orfice. Sufletul filosofic al misterelor orfice era: nevoia de a izbăvi spiritul de atingerea pângăritoare a nevoilor trupeşti şi condiţia migrării sufletelor (metempsihoză), ca mijloc de a continua şi după moarte curăţirea sufletului.

Pitagora întemeiază un ordin etico-religios, un fel de ordin călugăresc, asemănător ordinului călugărilor benedictini din evul mediu, care duceau o „viaţă pitagoreică", o viaţă curată, închinată studiului şi înnobilării morale.

Pitagora este originar din Samos, insulă ioniană aproape de coasta Asiei Mici. Legenda ne spune că a călătorit îndeosebi în Egipt, de unde Pitagora şi-ar fi luat bogatele sale cunoştinţe matematice. Încercând să întemeieze în Samos ordinul său, Pitagora este izgonit de partidul democratic şi se refugiază în colonia doriană din Italia, Crotona, unde este bine primit, deoarece aici cârmuia încă partidul aristocratic dorian, căruia îi conveneau principiile teoretice şi ierarhia organizaţiei pitagoreice. Ordinul pitagoreic, urmărind un ideal de viaţă morală şi religioasă, încearcă a da statului întreg o temelie teocratică, precum în timpurile noi a încercat Calvin la Geneva. Acest ordin, prigonit mai târziu de democraţii triumfători, dispare, pe faţă, prin veacul al IV-lea î.H., dar continuă să existe latent până către finele lumii antice, după ce reînviază pe la 100 î.H., dând naştere neopitagorismului. Dintre toate filosofiile dinainte de Socrate, numai şcoala pitagoreică izbuteşte să supravieţuiască o multă vreme.

Dacă pitagorismul s-ar fi mărginit numai la atât, ar fi însemnat prea puţin în istoria

filosofiei. Însă pitagorismul, urmărind dezrobirea sufletului din carcera trupului, prin viaţa cumpătată în slujba binelui şi dreptăţii, a recunoscut că mijlocul de căpetenie de a ne ridica peste micimile vieţii este cunoaşterea adevărată a lumii - filosofia, „iubirea de înţelepciune" De asemenea, fiindcă pitagoreicii preţuiau muzica şi armonia ei, ca mijloace de înălţare sufletească, efectuează cele dintâi cercetări ştiinţifice asupra muzicii. La rândul lor, legile matematice ale armoniei coardelor lirei îi îndeamnă a căuta legile matematice ale armoniei universului, pe care ei cei dintâi l-au numit cosmos, adică armonie, podoabă. Pornind de la motive etico-religioase, pitagorismul ajunge la o concepţie astronomică originală şi la o lămurire filosofică a Universului, care constituie un mare progres faţă de cosmologia milesiană.

Teoria numărului. Concepţia pitagoreică. Este destul de greu a spune hotărât care anume idei filosofice aparţin lui Pitagora şi care anume aparţin elevilor săi, căci cercetările ordinului erau păstrate secrete şi nu erau dezvăluite decât iniţiaţilor.

Putem spune însă că ideea fundamentală a pitagorismului a pornit chiar de la veneratul întemeietor al şcolii: principiul şi substratul lucrurilor sensibile este numărul (*arithmos*), care exprimă armonia şi raporturile statornice ale acestor lucruri. Concepţia era într-adevăr un progres faţă de cele dinainte sau din vremea sa - în locul determinărilor *calitative* (apă, aer) ale substanţei avem determinări *cantitative*, măsurabile. Numărul este esenţa lucrurilor, este forma şi legea lumii sensibile.

Dar cum putea fi numărul abstract temeiul lumii sensibile, concrete? Greutatea era înlăturată dacă ne închipuim numerele întinse în spaţiu, adică 1 = punct, 2 = linie dreaptă, 3 = triunghi etc. Cum din punctul de mişcare ies toate figurile geometrice, tot aşa se poate zice că Unul este principiul tuturor lucrurilor. Pitagoreicii aplicau raporturile în mod naiv, chiar la noţiuni ideale şi la sentimente: bunăoară, dreptatea = 3 x 3 = 9, căci exprimă o echivalenţă, dinte pentru dinte; bărbatul = 2; femeia = 3; iar căsătoria este 5 = 2 + 3. În această interpretare eronată a numerelor îşi află originea mistica pitagoreică.

Armonia muzicală se explică matematic prin raporturile spaţiale ale coardelor lirei; tot aşa fiecare planetă este încrustată, ca diamantul în inel, într-o sferă care se învârteşte şi care scoate un sunet muzical, iar din raportul de distanţă între sferele sunătoare iese „armonia sferelor", pe care n-o mai percepem, deoarece o auzim neîncetat de la naştere.

Astronomia pitagoreică. Pentru a explica structura şi ordinea universului, pitagoreicii pornesc de la cifra desăvârşită 10, baza sistemului zecimal, potrivit căreia ei caută să descopere cele 10 sfere cereşti, purtătoare de astre. Aşa ajung la o originală, dar abstractă construcţie astronomică, în mijlocul căreia se află focul central, nu Pământul, iar în jurul acestuia se învârtesc 10 sfere, purtând 10 corpuri cereşti - Pământul, Luna, Soarele, cele 5 planete (Mercur, Venus, Marte, Jupiter, Saturn), apoi sfera stelelor fixe. Mai trebuia o planetă, cerută de cifra magică 10, şi fiindcă n-au putut s-o descopere, o inventează şi o numesc „contra-Pământ" (antichthom), planetă invizibilă, căci este opusă Pământului, dincolo de focul central.

Noutatea acestei construcţii astronomice, noutate confuz afirmată prin imaginaţie, dar controlată ştiinţific în vremile noi, era că centrul lumii nu mai era privit Pământul (geocentrism), ci un alt astru, pe care un peripatetic de mai târziu, Aristarh din Samos (c. la 320 î.H.), îl socoteşte Soarele (Helios), şi astfel se apropie de concepţia heliocentrică, ce se impune la începutul istoriei moderne prin Copernic. Cu drept cuvânt, Aristarh a fost numit „Copernic al antichităţii".

Alţi pitagoreici de seamă sunt: Philolaos şi Arhytas, admiraţi de Platon, Aristoxenos,

întemeitorul muzicii ştiinţifice, precum şi o seamă de oameni de ştiinţă, între care citäm pe medicul Alkmaion, care afirmă cu presimţire genială că sediul sufletului este creierul, nu inima, legat de lume prin „canalurile simţurilor"

Heraclit din Efes

Heraclit (c. 540-480 î.H.), care a trăit în colonia ioniană din Asia Mică, Efes, este un gânditor original, o fire de aristocrat şi mizantrop, în sfârşit, o adevărată problemă pentru istoria gândirii. El este cosmolog monist şi hilozoist în felul milezienilor, însă porneşte de la o problemă care nici nu li se punea milezienilor: Aceştia nu se întrebau în ce raporturi se află schimbările lumii faţă de substanţa permanentă dinapoia lor; cum se face că din nimic apare o substanţă; care este explicaţia că substanţa se schimbă şi totuşi rămâne aceeaşi, că, adică, este acum aşa şi apoi devine altfel. Milezienii explicau schimbarea sensibilă prin permanenţa substanţei invizibile, pe când marele mister este legătura dintre schimbarea sensibilă şi permanenţa ce scapă percepţiei simţurilor.

Pentru a lămuri această contradicţie se deschideau două căi: a face din schimbare chiar substanţa lucrurilor - totul este schimbare, şi aceasta este calea lui Heraclit, sau a nega schimbarea ca iluzorie şi a face din realitate o substanţă unică infinită şi neschimbătoare, aceasta este calea urmată de filosofia eleată.

Din opera lui Heraclit ne-au rămas vreo 130 de fragmente, în stil aforistic, paradoxal şi obscur, ceea ce a făcut pe cei vechi să-l poreclească „obscurul"

Concepţia heraclitiană afirmă un singur principiu al lumii, care se află într-o necurmată prefacere, cârmuită totuşi de o lege raţională. Substanţa unică a lumii este focul, care este unic, cu toate că se află în necurmată schimbare, precum flacăra rămâne aceeaşi, deşi în fiecare clipă este alta prin elementele consumate de ea. *Totul curge* (*panta rhei*), rostea el: *nimic nu există, totul este în devenire*, sau *totul trece, nimic nu rămâne.* Orice lucru iese din opusul său, căci în orice lucru este un da şi un nu, o luptă lăuntrică; *lupta este mama tuturor lucrurilor*. Un lucru nu este, ci devine, pentru că îndată ce este ceva, i se opune altceva. Procesul de devenire, provocat de contradicţia internă, este dublu: *de sus în jos* (foc, apă, pământ) şi *de jos în sus* (pământ, apă, foc), şi tot aşa la infinit. Din foc iese lumea, în foc se întoarce prin *arderea universală.*

Dar nesfârşitele schimbări pricinuite de războiul intestin al lucrurilor - orice lucru este şi nu este, fiindcă este un proces - ascultă de o lege care îngrijeşte ca în mijlocul schimbărilor substratul lucrurilor să rămână acelaşi, cum cere *dreptatea* şi armonia. Această lege este *Raţiunea (Logos)*.

Sufletul şi viaţa sunt foc, căldură, idee care probabil se sprijinea pe faptul că suflul fiinţelor vii este cald, iar fiziologia de astăzi a întărit că viaţa este ardere, o combustie, e o oxidare. Focul este raţiunea din noi, scânteie din Raţiunea universală. Când focul (suflul) ne părăseşte, murim şi rămâne lutul (pământ şi apă); când focul se întoarce, lutul învie. Viaţa şi moartea sunt momente trecătoare ale aceluiaşi proces al focului. Totul este în tot, căci focul creator şi divin dă naştere lucrurilor şi le însufleţeşte - filosofia lui Heraclit este un *panteism* (divinitatea se confundă cu lucrurile).

Binele şi răul sunt acelaşi lucru, acelaşi proces; nu ştim ce este binele, dacă nu ştim ce este răul, iar adesea trecerea de la bine la rău se face pe nesimţite.

Influenţa lui Heraclit. Concepţia heraclitiană a devenirii va provoca teoria sceptică a sofiştilor: dacă totul se află în prefacere, simţurile ne înşală când ne arată că lucrurile sunt

statornice. În sine nu există nimic, fiindcă nimic nu e statornic; iar orice afirmaţie este falsă, căci implică o negaţie. Pe de altă parte, teoria logosului (a raţiunii) va fi reînviată de stoici, va fi reluată de alexandrini şi de la aceştia va trece la creştini, care vor identifica *Logosul*, Cuvântul, cu Fiul lui Dumnezeu, Iisus.

Cratylos

Un discipol al lui Heraclit, Cratylos, dascălul lui Platon la Atena între 415-410 î.H., susţinea serios că nu ne putem scălda de două ori în acelaşi fluviu şi că din pricina contradicţiilor dintre lucruri trebuie să ne abţinem de la orice afirmaţie şi să ne mulţumim a mişca din deget pentru a indica neîncetata curgere a lucrurilor şi neputinţa de a susţine că ceva există într-adevăr.

Eleaţii. Şcoala eleată

Eleaţii, spre deosebire de Heraclit, voiesc să determine tocmai ceea ce există, ceea ce rămâne, nu ceea ce devine şi deci ceea ce, la drept vorbind, nu există.

Şcoala eleată a dobândit acest nume după colonia Eleea din sudul Italiei, aproape de golful Neapole, unde şcoala se întemeiază şi se dezvoltă.

Eleaţii reprezintă un nou progres în sânul naturalismului; ei gândesc că substanţa permanentă a lumii nu poate fi determinată decât dacă îi răpim orice calitate, ba chiar şi numărul pitagoreic, şi nu-i păstrăm decât unitatea abstractă, logică, de pură *existenţă*. Pentru ei, nu există nimic altceva decât *Existenţa (to einai)* unică, infinită, lipsită de orice determinare, de pildă: apă, aer, foc, număr.

Şcoala este întemeiată de Xenofan din Colofon (colonie ioniană pe coasta Asiei Mici), se dezvoltă prin adâncul Parmenide, se subtilizează cu Zenon şi se încheie cu Melissos.

Xenofan din Colofon

Xenofan (c. 570-480 î.H.), ceva mai tânăr decât Pitagora, este o figură de profet, de bard, de rapsod, care colindă Grecia şi coloniile ei, recitând concepţia sa filosofică, scrisă apoi în formă de poemă, formă ce va fi primită şi de urmaşii săi întru aceeaşi şcoală. De altfel, mai toţi filosofii greci din această epocă sunt şi îndrumători ai poporului, legislatori şi conducători politici.

Problema capitală de la care porneşte Xenofan este *Unitatea divinităţii*, unitate pe care urmaşii săi o vor aplica la Existenţă.

Critica antropomorfismului. În opera sa sceptică şi sarcastică, *Silloi* (*sillos* = cel ce priveşte chiorâş, batjocoritor), Xenofan atacă cu violenţă religia mitică populară, care îşi închipuia zeităţile după om (antropomorfism). Zeii voştri nu există - zicea el -, căci zeii nu pot avea slăbiciuni omeneşti. Omul îşi închipuie - rosteşte el într-un alt fragment - pe zei după chipul şi asemănarea sa, iar dacă boii, caii, leii etc. şi-ar întocmi zeităţi, le-ar concepe după chipul lor. Deci nu putem cunoaşte zeii; concluzia lui este sceptică.

În altă operă, *despre natură*, el caută să determine natura lui Dumnezeu. Din atotputernicia lui Dumnezeu urmează unicitatea sa, din perfecţiunea sa urmează că este sferic (forma cea mai perfectă) şi că, deşi este material, el se mişcă, gândeşte şi simte (hilozoism). Fiindcă Dumnezeu este sferic şi material - cum am spus, aceşti gânditori nu pot concepe nici o existenţă nematerială - el se confundă cu Pământul, care este unica realitate.

Nou la Xenofan este afirmarea sfericităţii Pământului care până la el era privit sau ca o tipsie, sau ca un cilindru şi transformarea Pământului în principiu al lucrurilor, cum era apa

la Tales, aerul la Anaximene, focul la Heraclit. Astfel, avem cele „patru elemente" materiale pe care le va uni mai târziu Empedocle.

Concepţia lui Xenofan, identificând pe Dumnezeu cu realitatea (Pământul), poate fi socotită un panteism care apare, independent, o dată cu doctrina panteistă indiană a lui Buddha.

Parmenide din Eleea

Parmenide din Eleea (născut c. la 540 î.H.) este împlinitorul concepţiei eleate. Pe la 460 î.H., Parmenide a fost la Atena, împreună cu elevul său Zenon. Opera sa, poemă scrisă în hexametri, cuprindea două părţi: *calea adevărului*, calea raţiunii, care duce la existenţă, şi *calea părerii* sau sensibilitatea, care ne dă numai iluzii.

1. Teoria existenţei neschimbătoare. Între gândirea noastră şi „existenţă" este o desăvârşită potrivire şi corespondenţă, afirmaţie ce va fi reluată în vremile noi de Spinoza: „Acelaşi lucru este gândirea şi existenţa". Dar de ce Existenţa (*to on, to einai*)? Este *Unicul*, este *Plinul*, căci golul *nu* există. Dacă ar fi mai multe existenţe, ar trebui să se caşte golurile între ele, însă golul este totuna cu nonexistenţa, deci „existenţa există, nonexistenţa nu există".

Avem o singură Existenţă, aceasta e adevărul suprem, ea umple totul, este nedivizibilă, căci diviziunea presupune golul, este neschimbătoare, pentru că schimbarea presupune şi ea nonexistenţă, golul, trecerea de la un punct la altul prin ceva vid. UNUL ŞI TOTUL (*eu kai pan*), sună un fragment celebru. Existenţa este spaţiul unic, continuu şi plin, însă fără nici o calitate şi fără nici o schimbare (monism şi panteism).

Teoria lui Parmenide era o lovitură mortală pentru naturalismul milezian, care admitea o calitate primordială constantă şi totuşi în prefacere, în schimbare, precum şi o critică a concepţiei opuse a lui Heraclit - totul se schimbă. Nu ne putem închipui un contrast mai puternic ca între Heraclit, filosoful mişcării, şi Parmenide, filosoful imobilităţii.

Monism şi panteism. Existenţa imobilă este la Parmenide finită, şi cum forma finită cea mai desăvârşită este sfera, existenţa este o sferă (sphairos), care se identifică cu însăşi divinitatea. Deşi existenţa nu poate fi prinsă decât prin gândire, ea este tot de natură materială, căci nici Parmenide nu posedă noţiunea spiritualităţii imateriale.

2. Teoria lumii iluzorii. Concluzia acestei teorii nu putea fi decât negarea existenţei lumii sensibile, unde domneşte mişcare şi transformare. Cu toate acestea, Parmenide, pentru a împăca concepţia populară a lumii, construieşte şi o teorie a lumii sensibile, care se aseamănă mult cu ipotezele milezienilor, dar aduce şi idei noi; aşa, de pildă, ideea sfericităţii Pământului şi teoria bolţii tari a cerului (firmamentul), teorie care, prin Aristotel, se va păstra până în timpurile moderne.

El scoate lumea din două elemente: uşorul (focul, lumina), care este şi esenţa sufletului, şi greul (întunericul), din amestecul cărora, graţie principiului iubirii (Afrodita), decurge lumea sensibilă.

Gândire şi sensibilitate. O mare însemnătate în istoria filosofiei are separarea eleată dintre gândire, care prinde existenţa adevărată, şi sensibiliate, care prinde devenirea, schimbarea iluzorie şi aparentă. În a doua perioadă, la Platon, acest dualism va juca un mare rol, iar prin Platon va stăpâni filosofia până în vremea noastră.

Zenon din Eleea

Zenon din Eleea (490-430 î.H.) este urmaşul şi elevul favorit al lui Parmenide (să fie

deosebit de Zenon din Citium, întemeietorul şcolii stoice). Originalitatea lui Zenon constă în apărarea cu subtile şi paradoxale argumente a teoriei existenţei unice şi neschimbătoare. Chipul de argumentare este logic şi în dialog; de aceea, Aristotel îl numeste pe Zenon întemeietorul *dialecticii* (arta de a discuta, *ars disserendi*).

Polemica lui Zenon se îndreaptă îndeosebi împotriva a două din noţiunile de căpetenie ale filosofilor precedenţi şi contemporani: noţiunea existenţelor multiple şi noţiunea schimbării sau mişcării.

1. Negarea multiplicităţii. Dacă ar exista mai multe „existenţe", ar trebui să dăinuiască spaţii goale între ele. Dar spaţiul gol nu există, căci este nonexistenţa; aceasta este o idee capitală a eleaţilor. Dacă în spaţiile goale ar fi alte existenţe, atunci ar trebui să fie alte spaţii goale mai mici, iar de căutăm să le umplem şi pe acestea, golul persistă câtă vreme existenţele sunt multiple. Si tot aşa la infinit, ceea ce este absurd.

2. Negarea mişcării. Mişcarea nu există. Dovadă: pentru ca un corp să se mişte, trebuie să străbată un drum, însă pentru a străbate un drum, corpul trebuie să străbată jumătate din acel drum, iar mai înainte o pătrime, iar mai înainte o optime, şi tot aşa la infinit, căci spaţiul străbătut poate fi împărţit la infinit. Dar atunci mişcarea este imposibilă, pentru că nu ne putem închipui şi nu putem gândi că un corp poate străbate, într-un timp mărginit, un număr nemărginit de spaţii. Infinitul nu poate fi finit. Totuşi mişcarea există, iar argumentarea lui Zenon este deci nevalabilă şi vicioasă.

Ahile cel iute de picior, nu va putea ajunge înceata broască ţestoasă, dacă aceasta are un avans asupra celui dinti. Căci în vreme ce Ahile străbate avansul, broasca câştigă unul nou, şi tot aşa la infinit, oricât de mic ar deveni acest avans.

Săgeata care zboară stă pe loc. Dacă săgeata străbate un spaţiu în zbor, ne-o putem închipui că la un moment dat se află într-un anume loc. Dar dacă într-un moment dat *se află* într-un anume loc, săgeata stă pe loc chiar când zboară. Această argumentare este un sofism, care cel mult face dovada agerimii intelectuale a lui Zenon.

Eroarea argumentelor lui Zenon, care duceau la negarea schimbării şi deci şi a lumii sensibile, decurgea din tendinţa spiritului grecesc de a aplica la realitate ceea ce nu se potrivea decât pentru gândire şi de a socoti ştiinţa o *vorbire* logic închegată. Grecii se îmbătau de gândirea logică, pe care o descoperiseră, şi se grăbeau a potrivi realitatea după argumentele lor pur verbale. Totuşi, paradoxurile lui Zenon nu şi-au pierdut farmecul nici până astăzi, căci mulţi gânditori le discută şi acum pentru a le respinge din nou.

Melissos

Cel din urmă eleat este Melissos. Acesta, mai consecvent decât Parmenide, suprimă cu totul lumea sensibilă, nu admite decât existenţa pură, pe care el o socoteşte infinită, şi în chipul acesta pare a distruge cosmologia greacă. Era falimentul naturalismului, moartea gândirii filosofice. Rezultatul a fost însă, dimpotrivă, o reînviere a naturalismului.

Noul naturalism ionian

Ideile eleate au avut o covârşitoare înrâurire asupra dezvoltării naturalismului grec de mai târziu. După critica eleată, nu-i rămânea acestuia decât să piardă sau să se transforme în direcţia arătată de eleaţi. Cea din urmă alternativă s-a impus, fiindcă era posibilă.

Legea constanţei calitative. Cosmologia de până la eleaţi socotea ca de la sine înţeles că substanţa primordială îşi schimbă neîncetat calitatea: focul devenea apă, apa pământ etc.

Eleaţii criticau această schimbare a calităţii, ca fiind contradictorie, substanţa nu-şi poate schimba calitatea, precum vechii ionieni nu admiteau schimbarea cantităţii. Alături de legea constanţei cantitative a materiei trebuie pusă legea constanţei calitative.

Problema era dacă eleatismul se împăca, în acelaşi timp, cu o teorie a realităţii. Putem să gândim o lume schimbătoare, în care totuşi calitatea să rămână aceeaşi? Ei bine, noul naturalism ionian din secolul al V-lea izbuteşte să împace schimbarea lumii sensibile cu neschimbarea existenţei în sine, dând un avânt nebănuit cosmologiei greceşti prin sistemele lui Empedocle, Anaxagora, dar mai cu seamă prin sistemul atomist al lui Leucip şi Democrit, sisteme ce se dezvoltă aproape paralel.

Iată chipul în care s-a făcut concilierea: noii naturalişti recunosc cu eleaţii că substanţa primordială este calitativ neschimbătoare, însă susţin că aceasta nu este unică, ci multiplă, fiindcă pentru ei şi spaţiul gol, nonexistenţa, există.

Deci există o multiplicitate primordială de existenţe - cele patru elemente la Empedocle, homeomeriile la Anaxagora, atomii la Democrit. Astfel, lumea sensibilă nu cunoaşte transformarea unei calităţi într-alta (vechea cosmologie), ci numai unirea şi separarea dintre aceleaşi elemente neschimbătoare. Tot ce vedem iese din agregarea şi dezagregarea unor elemente în sine neschimbătoare. Această concepţie nouă a fost nespus de rodnică şi s-a păstrat până astăzi ca o piatră unghiulară a ştiinţei naturii.

Sofistica şi sofiştii

Concepţia atomistă părea că aduce o dezlegare mulţumitoare a problemei esenţei universului, pusă de Tales, şi că izbuteşte a împăca devenirea pură a lui Heraclit cu existenţa neschimbătoare a lui Parmenide.

Contradicţiile dintre sistemele naturaliste. Dar atomismul venea prea târziu şi, de altminteri, nici nu era în stare să înlăture celelalte concepţii naturaliste, care continuă a lupta între ele, provocând astfel nedumerire şi îndoială faţă de adevărul acestor cercetări „asupra naturii" De altfel, mai toţi cosmologii se plâng de nesiguranţa cunoştinţei sensibile şi chiar a cunoştinţei prin gândire; teoria lui Heraclit, prin ideea schimbării neîncetate a lumii, suprima adevărul neschimbător, pe când Parmenide, prin afirmarea adevărului unic şi suprasensibil, suprima orice cunoştinţă a lumii sensibile schimbătoare. Pentru Heraclit există o lume schimbătoare fără nimic stabil; pentru Parmenide - o lume stabilă fără nimic schimbător şi sensibil. Rezultatul nu putea fi decât negarea putinţei noastre de a cunoaşte realitatea, scepticismul.

Pe scurt, bilanţul cosmologiei din veacul al VI-lea şi al V-lea nu este întemeierea unei ştiinţe sigure, ci scepticismul şi proclamarea „falimentului ştiinţei"

Această dispoziţie sceptică se întrupează în sofistica veacului al V-lea.

Prefaceri sociale la Atena. Însă pentru a înţelege apariţia sofisticii, care neagă cunoaşterea obiectivă, faptul contradicţiei dintre sistemele naturaliste nu este o cauză ce lămureşte totul. Mai este încă una, şi încă destul de însemnată - prefacerile sociale adânci din veacul al V-lea. Motivele sociale ale acestor prefaceri pot fi reduse la două: în afară, izbânda grecilor asupra perşilor, sub conducerea Atenei; înăuntru, triumful ideii democratice. În acest timp, Atena victorioasă devine centrul cultural şi politic al Greciei, *pritaneul filosofic al Eladei*, cum o numeşte Pericle, eroul vremii.

Victoriile de la Maraton şi Salamina revarsă asupra Atenei mari bogăţii şi le împrăştie în toate stările sociale, iar triumful democraţiei, care cerea o participare mai largă a poporului

la treburile obștești, trezește conștiința individului și-l fac să simtă nevoia unei pregătiri teoretice și practice, necesitatea cunoștințelor generale și speciale, dar mai cu seamă necesitatea artei de a vorbi care este *arta de a conduce* în orice democrație și marea slăbiciune a grecului. *Retorica* va deveni din acest timp un factor competent oricărei culturi științifice, căci nu sunt oare retorica, dialectica, ca și *logica,* arta *discursului* deci a *gândirii*?

Vechile sisteme filosofice nu răspundeau la toate aceste nevoi sociale; ele erau îndreptate pur teoretic asupra dezvăluirii esenței naturii, pe când noul atenian avea nevoie de cunoștințe utilizate, aplicabile la viață, de dibăcie practică, mai cu seamă de dascăli de retorică, cu cunoștințe variate, însă nu dogmatice. Tânărul atenian voia să fie un cetățean priceput, încoronat de succes în viața publică, nu un savant. Ca să îndestuleze această trebuință apar sofiștii, dascăli ambulanți de înțelepciune și profesori de retorică.

Această strămutare a interesului de la teorie la practică, de la cunoașterea lumii la cunoașterea omului și conducerea lui, dezvoltă spiritul critic până la radicalism, dorința de a supune examenului rațiunii vechile tradiții, care se impuneau prin autoritatea lor religioasă și socială; de a cerceta ce este omul, ce este viața laolaltă, ce este bine și rău, ce este adevăr și eroare; de a iscodi, în sfârșit, originea, temeiul și folosul oricărei credințe. Rezultatul este o dezagregare a moravurilor strămoșești, o afirmare a bunului plac al individului, un scepticism științific, care reclamă totuși pentru viață anume reguli sau, cel puțin, rețete de a izbândi, chiar împotriva adevărului și dincolo de bine și de rău. Asemenea rețete practice aduceau sofiștii.

Sofistica nu este un sistem filosofic, căci pe sofiști nu-i interesa înfăptuirea unui corp unitar de doctrine, ci este o metodă, calea cea mai potrivită de a învăța pe alții anume cunoștințe practice și anume dexterități folositoare în viața publică și privată. Sofiștii erau profesori de energie, nu de teorie, iar partea teoretică predată de ei urmărea izbânda în viață, folosul individului. Și cum izbânda individului atârna de dibăcia acestuia de a se exprima frumos și potrivit prin viu grai cele știute, marea artă era elocința, în care toți sofiștii s-au ilustrat.

Eristica și retorica. Sofiștii erau profesori de drept și avocați și ceva în felul gazetarilor de astăzi: ei posedau *arta de a discuta* - numită *eristica*, o artă de subtilități verbale, care nu urmărea demonstrația rece și obiectivă, ci zăpăcirea și aruncarea de praf în ochii poporului sau doborârea adversarului la bară, lucru ce le-a atras tristul renume de mai târziu, nu totdeauna binemeritat. Căci cei dintâi sofiști urmăreau, într-adevăr, cultivarea tineretului atenian, pe când cei de mai târziu au luat o cale greșită și au meritat disprețul cu care vorbește despre ei Platon. Îndeobște, succesul sofiștilor era destul de mare; ei erau bine plătiți și purtați în triumf; bunăoară, sosirea lui Protagoras la Atena a produs o senzație pe care Platon o descrie minunat în opera sa Protagoras.

Deoarece ținta cunoștințelor teoretice era succesul practic al individului, era firesc ca sofiștii să caute să stabilească o teorie a cunoașterii, care să susțină că adevăr și eroare, bine și rău, drept și nedrept n-au o valoare absolută, obiectivă, ci relativă și subiectivă, că ele depind de om, de constituția și de interesele individului.

Sofiștii ajung astfel la o teorie relativă a cunoașterii - totul e condiționat de om, totul este schimbător și personal, după cum i se pare fiecăruia; este așadar, o teorie subiectivistă și senzualistă: nu sunt sigure decât senzațiile personale și trecătoare.

Protagoras din Abdera

Tipul sofistului din prima generație, stimat chiar și de adversari, ca Socrate și Platon,

este Protagoras din Abdera (c. 480-410 î.H.), contemporan mai bătrân al lui Democrit. În genere, sofiştii nu sunt atenieni de origine, ci pripăşiţi la Atena, după ce colindaseră lumea greacă în chip de dascăli ambulanţi şi interesaţi vânzători de înţelepciune.

Protagoras a fost de trei ori la Atena, cea din urmă oară când Platon avea 16 ani, şi când şederea acolo i-a fost fatală. Învinuit de ateism, învinuire în care atenienii începuseră a se specializa, cum am văzut în cazul Anaxagora şi cum vom mai vedea la Socrate şi Aristotel, Protagoras este nevoit să fugă, dar în drum spre Sicilia, naufragiază şi moare în valurile mării.

Omul este măsura lucrurilor. Fragmentele păstrate din operele sale privesc problema cunoaşterii. Fragmentul celebru sună: *omul este măsura lucrurilor, a celor ce sunt, că sunt, a celor ce nu sunt, că nu sunt.* Sau altul: *cum îmi apar mie lucrurile, aşa sunt pentru mine, cum îţi apar lucrurile, aşa sunt pentru tine.* Prin aceasta, Protagoras credea că dovedeşte că senzaţia este temeiul cunoaşterii şi că ea se schimbă de la om la om şi dintr-un moment în altul, iar prin om Protagoras înţelegea individul, nu omul ca specie.[...]

Însemnătatea sofisticii. Sofistica reprezintă un moment critic în dezvoltarea gândirii greceşti, momentul de disoluţie a moralei religioase şi afirmarea unei morale întemeiate pe „lumina" inteligenţei. Asemenea momente critice apar şi la alte popoare şi în alte vremi, aşa bunăoară în secolul al XVIII-lea în Europa, şi în parte şi astăzi. Cu toate că sofistica a accentuat anarhia morală a epocii, ea a avut şi foloase: a fost universitatea populară a tineretului vremii.

Din punct de vedere al evoluţiei ideilor, sofistica înlocuieşte înţelesul general al filosofiei, ca speculaţie asupra *naturii,* prin înţelesul mai îngust, de cercetare a *omului.* Cosmologia explică omul prin natură: cu sofistica începe direcţia opusă - explicarea naturii prin om. Problema omului a apărut pe pământul Aticei; de la ea va porni Socrate, pentru a-i da o dezlegare nouă, care va inspira pe urmaşi şi va deschide o cale nouă filosofiei. *Problematica fundamentală a filosofiei devine cu Socrate* ***cunoaşterea de sine*** *a omului şi, prin om, a lumii.*

A DOUA EPOCĂ.
DE LA SOCRATE LA ARISTOTEL

Epoca naturalistă de afirmare a concepţiilor se îndeletnicise mai ales cu problema materiei şi prefacerilor ei; pe scurt, cu problema universului. Sofiştii încheie această epocă prin descompunerea naturii, reducând lumea la senzaţiile omului, punând-o dar în dependenţă de *cunoştinţa omului*, ceea ce era o nouă problemă.

Prin om, sofiştii înţelegeau omul individual şi material, căci, la fel ca naturaliştii, nici sofiştii nu au noţiunea de spirit nematerial, care, odată stabilită, putea să înlăture scepticismul şi senzualismul sofist. Dacă există în individ un spirit imaterial, această putere este comună tuturor oamenilor, este identică la toţi, este o Raţiune care va deveni garanţia unui adevăr obştesc, Raţiune în care naturaliştii credeau, însă n-o puteau întemeia din cauza materialismului lor, şi pe care sofiştii o negau, tot din pricina materialismului.

Raţiunea universală. Sofiştii nu văzuseră în om decât senzaţia trecătoare şi individuală. Socrate descoperă în om Raţiunea eternă şi universală, iar iluştrii săi urmaşi, Platon şi Aristotel, pe temeiul acestei descoperiri, încearcă o sinteză filosofică, cu amplitudine universală, care să întrunească şi să concilieze ideile precedente naturaliste, având ca nucleu de cristalizare ideea spiritualităţii, care din omenească, cum era încă la Socrate, devine universală şi divină la Platon şi Aristotel.

În filosofia sintetică a acestei epoci se revarsă toate ideile filosofiei naturaliste, pentru a dobândi o tălmăcire nouă; din această filosofie ies ulterior aproape toate ideile filosofice; este aşadar rezervorul filosofiei greceşti şi icoana ei nepieritoare. Socrate este premergătorul. Platon este anunţătorul plin de vrajă, Aristotel împlinitorul. Cei trei mari atenieni sunt între ei ca Ioan Botezătorul, Iisus şi Pavel, câteşitrei iudei.

Atena devine creierul lumii, Atena - oraşul ionienilor mobili, vorbăreţi, entuziaşti, imaginativi, care au creat în artă Acropole, iar în filosofie raţionalismul şi instrumentul ştiinţific al silogismului. Atena pierduse în acea vreme credinţa oarbă în divinităţile homerice, a căror putere tradiţională nu mai avea prestigiul instinctualului, însă a ştiut, prin reflecţie critică, să descopere o nouă divinitate, Raţiunea, creatoare a Adevărului etern, care este totuna cu Binele suprem şi cu Frumuseţea nepieritoare.

Trecerea de la *natură la om* a dus la problema: cum poate cunoaşte spiritul omenesc lumea, problemă care n-a fost dezlegată decât după ce a fost întemeiată disciplina filosofică a *logicii*, schiţată de Socrate şi desăvârşită de Aristotel. Dar omul nu este numai o fiinţă care gândeşte, ci mai cu seamă o fiinţă care lucrează în obşte cu ceilalţi, o fiinţă care *vrea;* de aceea era nevoie de o cercetare a problemei voinţei şi acţiunii, din care va lua naştere *etica* sau morala.

Socrate

În zăpăceala şi frământarea pricinuite de sofişti, mântuirea va veni de la un omuleţ cu cap de Silen, fanatic al gândirii, care răsturna Tradiţia pentru a întrona Raţiunea: Socrate (c. 469-399 î.H.), acela care a avut tragica soartă de a fi marele martir al Raţiunii. Confundat de contemporani cu sofiştii, ceea ce numai în parte era adevărat, deoarece şi el urmărea

luminarea tineretului, batjocorit de comicul Aristofan şi ucis de democratica Atenă, Socrate trecea peste sofişti şi deschidea noi luminişuri filosofice.

Viaţa lui Socrate. S-a născut cetăţean atenian, dintr-o familie sărmană: tatăl său, Sophroniscos era pietrar, iar mama sa, Phainarete, moaşă. A început prin a îmbrăţişa meseria tatălui său, de pietrar-sculptor, şi de-abia pe la 37 de ani se dezvălui chemarea sa de filosof şi de dascăl de înţelepciune. Nu se ştie sigur care au fost îndrumătorii săi în filosofie. Este probabil că Socrate n-a rămas străin de problemele naturaliste şi de discuţiile sofiste, iar când s-a convins că are de spus şi el ceva, a vorbit ca maestru. Ca şi Iisus, Socrate n-a scris nimic, el nu preda filosofia, ci o trăia; el nu era un teoretician, ci un pedagog şi un caracter, era întruparea vie a înţelepciunii. Ceea ce pretindea de la alţii, el aplica în viaţă; el nu învăţa înţelepciunea pe bani, ci era un sculptor al vieţii, care aplica la propria sa persoană arta de a trăi şi de a muri. El filosofa pentru viaţă, fiindcă trăia pentru filosofie.

Din Atena n-a ieşit decât ca soldat, pentru ca să lupte brav la Potidea, Delion şi Amphipolis. Viaţa sa era o pildă de cumpătare şi de sobrietate. Umbla cu picioarele goale, în orice anotimp, îmbrăcat într-o manta totdeauna din aceeaşi stofă. Pe la 50 de ani s-a însurat cu Xantippa, femeie gospodină, dar peste măsură de cicălitoare, care n-a priceput niciodată genialitatea aceluia care consimţise să-i fie soţ.

Despre cei din urmă zece ani ai vieţii sale ştim mai multe. În această vreme îl întâlnim în Agora sau în gimnazii (şcolile de exerciţii fizice ale tineretului), înconjurat de ucenici entuziaşti, şi-l vedem acostând prin întrebări pe oricine, indiferent de poziţia socială (bogaţi, muncitori, ofiţeri, sofişti etc.), în scopul de a le cerceta cunoştinţele, a le dezvălui ignoranţa şi a-i îndemna la reflecţie şi cultură. Pe puţini îi câştigă, pe mulţi şi-i făcea duşmani, pe toţi îi umilea prin pătrunderea inteligenţei sale.

Cu toate că Socrate nu s-a gândit să construiască un „sistem" filosofic, totuşi, din operele a doi discipoli, Xenofon, om practic şi ofiţer, şi Platon, gânditor genial, putem reconstitui cu aproximaţie filosofia critică a lui Socrate.

Scopul filosofiei socratice. Pentru a înţelege filosofia lui Socrate nu trebuie să uităm scopul urmărit de învăţământul său filosofic - reforma socială a Atenei prin reforma morală, iar reforma morală prin reforma gândirii, printr-o cultură raţională.

Poporul are mari calităţi, îşi zicea Socrate, însă conducătorii lui sunt incapabili şi corupţi; de aceea este nevoie de o reformă morală şi culturală a „conducătorilor", care trebuie să dobândească „arta de a conduce", nu prin ignoranţă şi împilare, ci prin lumină, prin câştigarea încrederii celor ce au nevoie de conducere.

Reforma inimii cere mai întâi o reformă a inteligenţei, a priceperii. Putem noi cunoaşte adevărul, mai cu seamă adevărul moral, ce este bine şi ce este rău? E problema capitală de la care porneşte Socrate, căci reforma morală trebuie întemeiată pe principii morale. În dezlegarea acestei probleme, Socrate trebuia să lupte pe două fronturi, ceea ce i-a fost fatal; pe de o parte, contra tradiţionaliştilor, admiratori ai eroilor de la Maraton, care vedeau adevărul moral în moravurile patriarhale ale trecutului glorios, moravuri ce nu puteau fi supuse discuţiei fără a comite un atentat criminal împotriva cetăţii (comicul Aristofan era un tradiţionalist); pe de altă parte, contra oamenilor noi, sofiştii, care prin critica anarhică a moravurilor patriarhale provocaseră un individualism fără frâu şi fără nimic sfânt. Aşadar, Socrate avea să lupte şi împotriva ignoranţei tradiţiei şi împotriva anarhiei hipercritice a sofiştilor.

Metoda dialectică. Pentru a descoperi un adevăr sigur, o chestiune se punea din capul locului: care este calea, metoda, procedeul care să ducă la acel adevăr?

Există o asemenea cale, îşi zice Socrate, iar felul în care a determinat această metodă, numită de la el „metoda socratică", a rămas pildă, nedezmințită până astăzi, de procedeu de învățământ. Metoda socratică a fos numită *dialectică,* adică procedeul de a afla adevărul prin întrebare şi răspuns, printr-o activitate de gândire comună a dascălului şi a discipolului. Socrate nu ținea să spună cu de-a sila adevărul, ca un fruct care cade din pom, ci voia ca fiecare să-l producă din sine, printr-o activitate personală, căci adevărul stă ațipit în cunoştințele noastre obişnuite, doar că trebuie să-l scoatem la lumină prin convorbire. De aceea, nu numai în glumă, Socrate numea metoda sa *maieutica,* adică „arta de a ajuta naşterea adevărului", făcând prin aceasta o aluzie la ocupația obstetrică a mamei sale.

Deci fiecare este dator a-şi îndrepta reflecția asupra sa: „cunoaşte-te pe tine însuți", cercetează ideile primite orbeşte prin tradiție, recunoaşte sincer că deocamdată nu ştii nimic, şi nu se poate să nu descoperi adevărul. Dar în ce constă adevărul şi cum se „naşte" el?

Punctul de plecare al lui Socrate erau părerile brute şi necercetate ale oamenilor despre un lucru sau altul. Bunăoară, ce este curajul şi de ce este el socotit o virtute? Prin întrebări meşteşugite, el aduna cazurile particulare, în care noi vorbim despre curaj: de pildă, lupta contra inamicului, lupta contra suferinței şi bolii etc. Din compararea acestor cazuri, el caută să scoată partea comună, caracteristică pentru noțiunea de curaj. Notele comune ale faptei curajoase, îmbinate la un loc, alcătuiau *noțiunea clară de curaj*, care apoi era statornicită printr-o *definiție.* Aşa dobândim o noțiune conducătoare, clară, care să fie primită de toată lumea.

Sofiştii se opreau la cazurile individuale; procedeul socratic se ridica de la cazurile individuale, cu ajutorul *inducției*, la o *noțiune* sau idee care era formulată printr-o *definiție.* Dialectica socratică consta din trei momente: *inducție, noțiune, definiție,* procedee logice descoperite de Socrate, care, prin sistematizarea lor de către Aristotel, au rămas ca un bun intelectual de-a pururea câştigat.

Gândirea avea acum un instrument de a descoperi adevărul - căutarea „noțiunii", a cunoaşterii *generale*, care valorează pentru toți şi pentru totdeauna.

Rațiunea. Există aşadar un adevăr, există principii obşteşti, există cunoştințe comune tuturor, iar aceste cunoştințe comune, generale, alcătuiesc *Rațiunea*, adică facultatea de a descoperi universalul (noțiunea) şi de a uni noțiunile în propoziții universale (judecăți şi raționamente). Socrate a descoperit rațiunea, el este teoreticianul ei. Rațiunea nu se schimbă de la om la om, ci este aceeaşi la toți; cine ascultă de ea, stă alături de ceilalți; oamenii sunt frați întru aceeaşi rațiune.

Morala socratică. Ținta întemeierii cunoaşterii raționale este aplicarea rațiunii la viața morală, subordonarea voinței, luminii rațiunii. Pentru Socrate, a lucra moral este a lucra după îndemnurile gândirii şi principiilor raționale. Dar încă şi mai mult, *virtutea este însăşi rațiunea, virtuțile sunt activități ale rațiunii.* Ideea pare paradoxală, mai cu seamă creştinilor obişnuiți cu vorba evanghelică: „fericiți cei săraci cu duhul!" Raționalismul semeț al lui Socrate susține din contra - „fericiți cei luminați de rațiune!" Nu se poate concepe un contrast mai mare ca între Iisus şi Socrate.

Urmarea firească a unei asemenea concepții era că virtutea, fiind ştiință, poate fi învățată, că este destul a cunoaşte binele pentru a-l săvârşi. „Nimeni nu este rău cu bună ştiință"; omul rău este un ignorant, omul bun este înțeleptul.

Sublimă concepție, care nu vede partea irațională, pătimaşă din natura omului! Şi totuşi, Socrate putea să întrevadă acel fond misterios, organic, din noi, căci el era adesea chinuit de vocea acelui „demon" ascuns în el şi care îi spunea, îi poruncea chiar ce nu trebuie să facă.

Dacă virtuţile sunt idei, era firesc ca Socrate să stabilească un sistem de virtuţi în care virtuţile particulare să decurgă din virtuţile generale, precum noţiunea de om decurge din noţiunea mai generală de „mamifer", iar aceasta din aceea de „vertebrat" şi apoi din aceea de „animal" Care este virtutea cardinală din care izvorăsc celelalte virtuţi? Negreşit că trebuie să fie *înţelepciunea* (*sophrosyne*), din care decurg deductiv patru alte virtuţi, după obiectul deosebit al înţelepciunii: 1) *pietate* faţă de zei; 2) *dreptate* faţă de oameni; 3) *curaj* faţă de primejdii; 4) *cumpătare*, stăpânire de sine faţă de plăcerile simţurilor. Socrate este cel dintâi gânditor care dă o temelie ştiinţifică moralei, si cu drept cuvânt Diogene Laerţiu îl socoteşte întemeietorul moralei, iar Cicero spune despre el că a coborât filosofia din cer, unde o înălţaseră naturaliştii, pe Pământ, în aşezămintele sociale şi gospodăriile omeneşti. Elevii socratici vor continua opera ştiinţifică a moralei socratice.

Eudemonism, intelectualism şi utilitarism. Ştiinţa virtuţii duce cu necesitate la *fericire* (*eudaimonia*), pentru că scopul vieţii virtuoase este fericirea: înţeleptul trebuie să fie fericit. Morala lui Socrate este *raţionalistă* (virtutea e ştiinţa) şi *eudemonistă* (virtutea e fericire); prin aceasta, etica socratică devine un simbol al întregii etici greceşti, care poartă această îndoită pecete - *intelectualism* şi *eudemonism* (*eudaimonia* = fericire, bunăstare).

Dar în ce constă fericirea, cum se împacă fericirea insului cu fericirea tuturor? Fericirea este interesul, utilul, însă un interes clar înţeles, căci numai ceea ce foloseşte tuturor, foloseşte şi individului; numai fapta altruistă, viaţa virtuoasă aduce fericirea fiecăruia în parte şi a tuturor îndeobşte; egoismul se întoarce mai curând sau mai târziu împotriva egoismului. Deci morala socratică mai este şi un *utilitarism obiectiv*. De notat că morala lui Socrate şi întreaga morală greacă nu cunosc noţiunea de „datorie", de îndemn categoric dinafară, noţiune care a fost adusă în Europa de creştinism.

Moartea lui Socrate. Sfârşitul tragic al vieţii lui Socrate a fost piatra de încercare a concepţiei sale morale: el, care a învăţat pe alţii cum să trăiască, a ştiut să-i înveţe şi cum trebuie să moară. Să privim mai de-aproape împrejurările care au dus la cunoscutul proces care s-a încheiat cu catastrofa osândirii la moarte a lui Socrate.

Războiul peloponeziac dintre Sparta şi Atena (431 - 404 î.H.) ruinase democratica Atenă şi adusese înălţarea aristocraticei şi militaristei Sparta. Consecinţa trecătoare a fost că şi la Atena „cei 30 de tirani" răstoarnă democraţia, însă nu pentru multă vreme, fiindcă la rândul lor sunt înlăturaţi şi urmează restaurarea democratică la 403 î.H. În timpul acestei restaurări, în anul 399 î.H., Socrate este acuzat de Anytos, un tăbăcar bogat, de Meletos (autor dramatic) şi Lycon (mic avocat), cei doi din urmă plătiţi de cel dintâi, că: 1) respinge divinităţile statului şi primeşte alte divinităţi; 2) strică tineretul, îndemnându-l să nu respecte aşezămintele sociale. Pedeapsa cerută - moartea.

Acuzarea este neîntemeiată, dar era susţinută de ura tuturor acelora ce vedeau în Socrate numai un sofist care prin critica sa ruinase moravurile şi contribuise la îngenuncherea patriei. Socrate avea să plătească o datorie contractată de alţii, datorie pe care de altfel o plătise cu prisosinţă prin învăţământul său. Acuzatorii, ignoranţi şi pătimaşi, nu puteau sau nu voiau să deosebească anarhia sofistă de critica raţionalistă socratică.

Cu toate acestea, Socrate poate ar fi scăpat, la proces, dacă s-ar fi apărat şi ar fi implorat iertare judecătorilor săi, vreo 500 la număr. Nu s-a plecat, căci n-avea de ce, ci şi-a zis: *mi-am jertfit viaţa pentru luminarea patriei; dacă meritele mele nu vor fi recunoscute, fără să mă apăr, însemnează că m-am înşelat şi că trebuie să mor*. La proces a vorbit cu demnitate şi a respins ispita credinciosului său elev, Criton, de a fugi din închisoare prin coruperea

pazniçilor. Felul în care a înţeles el să-şi pledeze cauza, cerând, în loc de o pedeapsă mică, cum îngăduia legislaţia ateniană, o răsplată naţională, a iritat peste măsură pe judecători, care îl osândiră la moarte cu mare majoritate, ca primejdios siguranţei statului.

Între sentinţă şi execuţie s-au scurs vreo 30 de zile, timp în care corabia sfântă trebuia să se ducă şi să se întoarcă de la serbările apoliniene de pe insula Delos, în care vreme oraşul nu trebuia pângărit de nici o execuţie. Moartea sa prin otravă este mişcător zugrăvită în Fedon de către Platon, care de altfel nu era de faţă, fiindcă era bolnav. Este moartea unui înţelept ce are presimţirea că posteritatea îl va răzbuna şi că amintirea pioasă a umanităţii îi va asigura şi pe Pământ nemurirea, pe care el o visa într-altă lume.

În adevăr, cu toată ura stupidă a contemporanilor, moartea lui Socrate a exercitat o înrâurire înălţătoare până astăzi, căci tristă nu este moartea, ci viaţa lipsită de o semnificaţie superioară, semnificaţie pe care nici o nedreptate n-o poate înjosi, iar moartea n-o poate decât înnobila. [...]

După uciderea, ca un martir, a dascălului, elevii, ca nişte copii orfani şi rătăciţi, părăsesc Atena. Unii nici nu se mai întorc, ci întemeiază şcoli de filosofie aiurea; alţii, ca Platon, revin pentru a propovădui mai departe cuvântul nou şi a face apologia marelui dispărut.

Două sunt doctrinele socratice care mai târziu au legat roade: 1) întemeierea raţională a vieţii morale, *problema morală*; 2) cultivarea dialecticii ca mijloc de a afla noţiunea unică şi universală, care îmbrăţişează multiplicitatea faptelor particulare, *problema logică sau a cunoaşterii.*

Între ucenicii socratici care duc mai departe învăţătura dascălului iubit deosebim:

a) ŞCOALA CINICĂ

Dintre aceste trei şcoli, cea mai însemnată şi cea mai stăruitoare este *şcoala cinică* (secolele V - VIII î.H.), întemeiată de Antistene (secolul V), discipol credincios al lui Socrate, după ce fusese mai înainte elev al sofiştilor. Şcoala şi-a primit porecla după numele unuia din cele trei „gimnazii" din Atena - *Kynosarges*, dar mai târziu numele a dat prilejul apropierii de Kines (câini), ca o aluzie, cam grosolană, la viaţa extrem de sobră a cinicilor.

Originalitatea cinicilor stă în concepţia lor etică, exprimată ca o exagerare a moralei eroice a lui Socrate. După Antistene, fericirea este scopul vieţii, iar fericirea stă în cultivarea virtuţii; în sfârşit, virtutea se sprijină pe înţelepciune sau raţiune, va să zică poate fi învăţată. El repeta: „raţiunea sau şireangul".

Prin înţelepciune noi putem deosebi adevăratele bunuri ale vieţii, de cele înşelătoare. Drept aceea, *virtutea supremă este lipsa de iluzii asupra vieţii (atyphia)*. Ceea ce oamenii de rând preţuiesc ca bunuri (glorie, bani, iubire, familie etc.) sunt simple închipuiri; bunul suprem este libertatea lăuntrică, obţinută prin lipsa de nevoi, prin abstinenţa absolută, prin renunţarea la rafinamentul plăcerilor trupeşti.

Diogene

Cel mai mare discipol al său, al doilea întemeietor al şcolii, este Diogene din Sinope (secolul al IV- lea î.H.), figura cea mai populară a filosofiei greceşti, după aceea a lui Socrate. Diogene împinge cinismul renunţării până la paradox, ceea ce i-a atras simpatia

creştinătăţii. El umbla îmbrăcat într-o manta de cerşetor (*tribon*), purta desagă şi un toiag, devenite, după el, recuzitele necesare oricărui filosof ce se respectă; nu avea domiciliu, dormea pe unde putea, însă „butoiul lui Diogene" este o exagerare.

Diogene vede o prăpastie între robia culturii, cu multele şi complicatele sale trebuinţe, şi libertatea naturii, cu nevoi reduse şi simple; de aceea, Platon, care era mereu ironizat de către Diogene, îl numeşte el însuşi un „Socrate înnebunit" Diogene este cel dintâi gânditor cosmopolit, care concepe un „stat al lumii" fără legi, fără constrângere, anarhic.

La Corint, Diogene a dat ochii cu tânărul Alexandru Macedoneanul, care, uimit de seninătatea filosofului cinic, a rostit: *dacă n-aş fi Alexandru, aş vrea să fiu Diogene.* Lucrul se explică - Alexandru avea să cucerească lumea, Diogene o învinsese deja... în sufletul său.

Crates din Teba

Discipolul lui Diogene este Crates din Teba, iar al acestuia Metrocles şi sora sa, frumoasa Hipparchia, devenită soţia lui Crates, ea însăşi filosof-cerşetor.

Un elev al lui Metrocles este fostul sclav Menippos (secolul III î.H.), autor de satire, imitate de scriitorul roman Varro - „satire menipee"

Şcoala cinică se eclipsează în veacul al III-lea î.H., căci se transformă în Şcoala stoică; întemeietorul stoicismului, Zenon din Citium, a fost elevul lui Crates. Totuşi, cinismul reînviază în epoca imperială (secolul I d.H.), ca un protest contra materialismului vremii, şi stăruie până prin veacul al V-lea d.H. Cei din urmă cinici trăiesc ca anahoreţi în Tebaida Egiptului, unde apare, tocmai în acea vreme, ascetismul creştin, probabil sub influenţa cinismului. Cei din urmă cinici sunt cei dintâi asceţi creştini.

b) ŞCOALA CIRENAICĂ

Este, cu precădere, o şcoală de morală (secolele V-III î.H.). A fost întemeiată de Aristip din Cirene, colonie greacă din nordul Africii (Cirenaica de astăzi). Aristip, devenit discipol socratic, după ce fusese şi el un admirator al sofiştilor, întemeiază o etică cu totul opusă celei cinice. Fericirea, scopul vieţii, nu poate fi atinsă prin riguroasa abstinenţă, prin virtute, ci, dimpotrivă, prin cultivarea plăcerii (*hedone*), curent etic ce a rămas până astăzi sub numele de hedonism.

Hedonism şi senzualism. Doctrina cirenaică se rezumă în două propoziţii: 1) cunoştinţele noastre au valoare subiectivă, sunt *senzaţiile* din noi, deci nu putem cunoaşte natura obiectivă a lucrurilor (*senzualism*); 2) pe noi nu ne interesează decât ecoul sentimental al senzaţiilor - plăcerea şi neplăcerea. Să căutăm dar numai plăcerea, plăcerea prezentă a simţurilor, plăcerea fără îngrădiri sociale, însă, adăuga Aristip, cu o prea legitimă prudenţă, să stăpânim plăcerea, să nu ne lăsăm stăpâniţi de ea („am, nu sunt avut", zicea el, şi poate credea că este aşa).

c) ŞCOALA MEGARICĂ

(Secolul V – începutul secolului III î.H.). Se îndeletniceşte mai cu seamă cu chestiuni de logică şi dialectică. Întemeietorul ei este Euclid din Megara, care a fost de faţă la moartea lui Socrate.

Euclid.

Originalitatea lui Euclid stă în contopirea teoriei noţiunilor a lui Socrate cu teoria Existenţei unice şi neschimbătoare a eleatului Parmenide. În locul existenţei unice suprasensibile a eleaţilor, Euclid pune noţiunea socratică de *Bine* şi *poate* chiar transformă toate noţiunile socratice în *idei* substanţiale, în existenţe suprasensibile şi neschimbătoare, şi astfel schiţează înaintea lui Platon teoria ideilor. Dar chiar dacă nu voim să aducem o atingere orginalităţii teoriei platonice a ideilor, tot trebuie să recunoaştem influenţa Şcolii megarice asupra lui Platon.

Fiindcă Ideea este neschimbătoare, nu-i putem atribui, sub formă de judecată, vreo altă idee; bunăoară, nu putem zice „omul este animal", căci ideea de om nu poate *deveni* „ideea de animal", ci nu putem rosti decât judecăţi de identitate: „omul este om", „animalul este animal", ceea ce de altfel nu spune nimic şi este stupid.

Era de aşteptat ca, sub astfel de auspicii, să se dezvolte în această Şcoală o dialectică subtilă şi paradoxală, o artă de a discuta verbal (*eristica),* nu prea departe de sofistică.[...]

Platon şi Academia

Platon (427 - 347 î.H.), genialul ucenic al lui Socrate, a exercitat o înrâurire atât de adâncă şi în acelaşi timp largă asupra culturii Occidentului, încât fără el această cultură nu mai poate fi înţeleasă. Platonismul este o latură permanentă a spiritului european, iar scrierile platonice trăiesc şi astăzi prin frumuseţea neîntrecută a formei antice şi a avântului poetic.

Viaţa. S-a născut la Atena sau pe insula Egina, la 427 î.H., dintr-o familie aristocratică, având ca tată pe Ariston, ce descindea din neamul regelui Codros, iar ca mamă pe Perictione, din familia Dropides, înrudită cu Solon. Numele său de naştere era Aristocles, iar Platon va fi o poreclă de mai târziu, din cauza pieptului şi frumuseţii sale late.

Copilăria şi-o petrece în vremea, tristă pentru Atena, a nenorocitului război peloponeziac, precum şi a luptelor civile dintre democraţi şi aristocraţi. Aceste mohorâte privelişti l-au dezgustat de politică şi, spre binele omenirii, l-au îndreptat spre refugiul poeziei, la început, apoi al meditaţiei filosofice.

Posedând o imaginaţie tumultoasă, care nici mai târziu n-a fost înăbuşită cu totul, cea dintâi îndeletnicire a sa a fost poezia şi teatrul. Dar influenţa lui Socrate a fost hotărâtoare pentru viaţa sa, a fost ca o lovitură de trăznet. A ars poeziile şi a devenit un discipol entuziast. A murit poetul şi s-a născut filosoful. Când a făcut cunoştinţă cu Socrate avea 20 de ani; a rămas opt ani alături de Socrate, pînă la moartea acestuia. Uciderea nedreaptă a lui Socrate l-a covârşit de amărăciune şi de revoltă, şi l-a îndemnat să „reabiliteze" pe maestrul său.

După călătoria în Megara, întreprinde mai multe călătorii de studii, aşa se povesteşte, în Egipt, se familiarizează cu matematica egipteană, la Cirene, unde intră în legătură cu matematicianul Teodor, apoi, în coloniile din Italia sudică, face cunoştinţă cu filosofii pitagoreici, a căror puternică înrâurire se vede în filosofia sa; în sfârşit, în Sicilia, la Siracuza, este invitat de „tiranul" Dionysios, cel Bătrân şi cumnatul acestuia, Dion. Reîntors la Atena, deschide o şcoală filosofică, lângă gimnaziul închinat lui Akademos, de unde vine şi numele şcolii - *Academie,* expresie rămasă simbolică pentru orice instituţie de înaltă cultură.

Mai târziu a întreprins alte două călătorii la Siracuza: o dată după moartea lui Dionysios cel Bătrân şi urcarea pe tron a lui Dionysios cel Tânăr, în speranţa de a-l câştiga pe acesta din urmă pentru planurile sale cam romantice, de reformă politică şi filosofică, speranţă

înşelată amarnic, iar altădată, a treia călătorie (361 î.H.), în scopul de a încerca o apropiere, de altfel neizbutită, între cei doi cumnaţi, Dionysios şi Dion, care erau învrăjbiţi.

Platon a murit în vârstă de 80 de ani, cum spune Cicero, „cu condeiul în mână" (*scribens mortuus est*).

Scrierile. Platon este cel dintâi filosof grec de la care ne-au rămas scrieri complete, ba chiar şi unele a căror autenticitate a fost tăgăduită încă din antichitate. Toate operele (afară de cele 13 scrisori contestate, cu excepţia celei de a 7-a şi de *Apologie*) sunt stilizate în formă dialogată şi cu mult simţ dramatic, iar în aproape toate, Socrate, în semn de pietate îşi exprimă părerile sale. În total ne-au rămas de la Platon 35 de scrieri şi 13 scrisori.

În ceea ce priveşte ordonarea cronologică a scrierilor platonice, atât de însemnată pentru înţelegerea dezvoltării filosofice a lui Platon, savanţii de astăzi sunt departe de a fi de acord. După cercetări extrem de migăloase ale multor specialişti, asupra stilului şi asupra fondului, scrierile platonice au fost orânduite cu aproximaţie în felul următor, de către K. Praechter, în *Istoria filosofiei* a lui Uberweg (vol. I, ediţia 1920): mai întâi este probabil că nici un dialog nu a fost scris mai înainte de moartea lui Socrate; în al doilea rând tot probabil este că scrierile în care personalitatea lui Socrate este mai viu reliefată au fost scrise mai de timpuriu. Un alt fapt este că în scrierile dintâi se ocupă numai cu determinarea logică a *noţiunilor morale*, iar *teoria ideilor* nu se manifestă încă, cel puţin vădit. După aceste considerente, precum şi altele, ordinea în timp a operelor platonice este următoarea:

1. *Scrieri din tinereţe - Apologia (Apărarea), Criton, Ion, Protagoras, Laches, Republica (cartea I), Lysis, Charmides şi Eutifron.* Să se noteze că dialogul *Republica* a fost obiectul unor cercetări speciale şi rezultatul lor este că acest dialog n-a fost scris dintr-o bucată.

2. *Scrieri din perioada de trecere*, în care începe a se desemna teoria ideilor şi prin care Platon intră în lupta socială şi filosofică a timpului (contra sofiştilor, democraţiei, heraclitei-smului) - *Gorgias, Menon, Eutidem, Hippias Minor, Cratil, Hippias Maior şi Menexene.*

3. *Scrierile vârstei mature - Banchetul, Fedon, Republica (Cărţile II-X) şi Fedru.* Este epoca apariţiei teoriei ideilor, ca sâmbure al întregii filosofii platonice. „Ideile" sunt substanţele oarecum spirituale ale lucrurilor materiale sensibile.

4. *Scrierile bătrâneţii - Teetet, Parmenide, Sofistul, Politicul, Fileb, Timeu, Critias, Legile (şi Epinomis).* În această perioadă, bătrânul Platon, fără a renunţa la metafizica ideilor, se ocupă mai mult cu problema logică a noţiunilor, începe să dea o mai mare însemnătate lumii sensibile şi realităţii sociale. Tot acum se accentuează şi mai mult influenţa mai veche şi crescândă a concepţiei orfico-pitagoreice. *Numerele* tind să ia locul *ideilor*. Opera *Legile (Nomoi)* este cea mai cuprinzătoare şi se ştie despre ea că este cea de pe urmă şi că a apărut postum. Vrednic de reţinut este că în acest dialog Socrate nu mai figurează deloc ca interlocutor, şi în el se susţin reforme politice cu totul împotriva spiritului socratic.

Doctrina. Cine citeşte cu atenţie operele platonice nu poate să nu aibă impresia de confuzie, de lipsa de sistem unitar, pricinuită de faptul că Platon a fost întreaga sa viaţă într-o rodnică prefacere intelectuală şi că şi-a cizelat într-una concepţiile sale îmbogăţindu-le adesea, modificându-le simţitor uneori. Ceea ce îndeobşte se cheamă „filosofie platonică", platonismul clasic, „teoria ideilor" se găseşte în *Fedon, Republica* (cărţile VI - VII), *Banchetul şi Fedru.*

Aparenta contradicţie dintre deosebitele momente ale evoluţiei filosofiei platonice îşi află o lămurire în grandioasa încercare a lui Platon de a sintetiza raţionalismul socratic cu mai toate concepţiile filosofice premergătoare lui Socrate. Era un „risc frumos" şi, în parte, i-a reuşit.

Pornind de la concepția socratică prin care rațiunea, *noțiunea* este instrumentul adevărului, ținând seama de motivul etic al cultivării rațiunii, el lupta să apropie pe Heraclit, profetul schimbării, de Parmenide, profetul existenței neschimbătoare, împrumutând în același timp elemente de la Anaxagora, teoreticianul *intelectului ordonator*, de la sofistul și senzualistul Protagoras, dar mai cu seamă de la cosmologia pitagoreică.

Dialectica. Inima filosofiei platonice este teoria *ideilor*, cuvântul care a fost introdus de el în limbajul filosofic. *Ideea este obiectul conoașterii adevărate, iar dialectica este metoda de a ajunge la cunoașterea ideii.* Ce înțelege Platon prin dialectică și întrucât se deosebește dialectica platonică de dialectica socratică?

Ne reamintim că dialectica socratică era calea prin care ne ridicăm, în spirală, de la cunoștințe confuze la cunoștințe clare și universale pentru toți oamenii; pentru Platon dialectica este calea prin care suim de la cunoașterea *sensibilă,* nesigură și individuală, la cunoașterea *rațională,* sigură și statornică, adică la *idei,* care pot fi în noi fără ca să fie și în afară de noi, ca obiecte. În același timp, fiindcă lumea sensibilă este individuală, „ideile" generale nu pot exista în această lume, ci trebuie să alcătuiască o lume suprasensibilă, *o lume inteligibilă,* adică prinsă numai prin ochiul minții. Lumea sensibilă este fizică, lumea inteligibilă este metafizică. La Socrate, ideea era o cunoștință generală în om, în spiritul lui; nu avea deci o existență obiectivă, de sine stătătoare, cum are la Platon.

Dialectica este deci procedeul de cunoaștere care ne înalță din lumea sensibilă în lumea metafizică sau suprasensibilă; de aceea, metafizica a fost numită și *dialectică;* rezultatul procedeului (metafizica) a primit numele procedeului însuși (dialectica).

În sine, ca simplă metodă logică, dialectica se reduce la două momente ritmice: 1) inducția socratică, adică scoaterea noțiunii, a cunoașterii generale din cazurile particulare; de pildă, noțiunea de „cal" din compararea cailor individuali; 2) diviziunea *(diairesis)* noțiunilor în genuri, specii, subspecii, până la lucrurile individuale; de pildă, corp însuflețit - în animal și plantă, și tot așa mai departe, de la genurile supreme *(summa genera)* până la speciile cele mai concrete *(infima species)*. Dintre aceste două momente, al doilea, diviziunea, a devenit caracteristic pentru „dialectică"

Geneza teoriei ideilor. Olimpul ideilor. Am zis: teoria ideilor este sâmburele platonismului. Ce sunt ideile, cum a ajuns Platon la formularea lor? Geneza teoriei ideilor ne-o schițează marele discipol platonic, Aristotel, în „metafizica" sa. Ideea este o combinație a teoriei devenirii neîncetate a lui Heraclit și a metodei socratice de formare a noțiunilor. Platon învățase, în tinerețe, de la heracliteianul Cratylos că lumea sensibilă este într-o necurmată și împestrițată prefacere și că, prin urmare, cunoștința sensibilă *(aisthesis)* este schimbătoare și de aceea nesigură. De la Socrate învățase, mai târziu, că adevărul este o cunoștință statornică și că această cunoștință stabilă nu se află în *senzație*, ci în *noțiune*; de pildă, deosebiți, schimbători și pieritori sunt oamenii, însă unică, neschimbătoare și nepieritoare este noțiunea de om, „umanitatea". Cum sensibilul este schimbător, noțiunea trebuie să fie nesensibilă, adică oarecum spirituală. Până aici Platon este socratic, căci existența spirituală a ideii poate fi localizată în om. Cel puțin în unele din dialogurile platonice, ideea există numai în spiritul omului.

Poate sub înrâurirea școlii megarice, sau a lui Parmenide și a pitagoreicilor, ideea, dintr-o existență în spiritul omului, dobândește o existență metafizică, în afară de om, ba chiar ideea se transformă în „existență" adevărată și neschimbătoare, față de care senzația și

lumea sensibilă schimbătoare sunt părere şi aproape nonexistenţă. Ideea este esenţa suprasensibilă a lucrurilor, prototipul lumii sensibile, exemplarul etern al lumii schimbătoare şi sensibile.

Mai târziu, în dialogurile *Sofistul* şi *Parmenide,* Platon recunoaşte oarecare mişcare şi ideilor, pentru ca să se „amestece" între ele, aşa cum în mintea noastră noţiunile se combină sub formă de judecăţi şi raţionamente. Ideile se combină sub formă de judecăţi şi raţionamente. Ideile alcătuiesc, în lumea lor, un organism spiritual cu raporturi, de supra- co- şi subordonare corespunzătoare raporturilor dintre noţiunile omeneşti. Numai aşa gândirea noastră poate reproduce lumea suprasensibilă, invizibilă, metafizică.

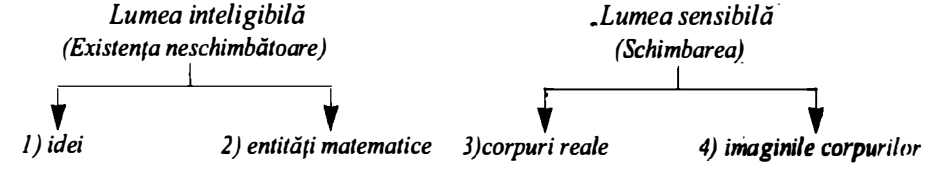
Ideea este substanţa lucrurilor (*tó óntos ón*), ea există în sine pentru sine, în mod absolut. Există atâtea idei suprasensibile câte feluri de lucruri sunt în lumea sensibilă. Platon admitea idei despre lucrurile fabricate de om (pat, scaun etc.), ba chiar şi despre murdării şi simple negaţii. Mai târziu, în faţa obiecţiilor, Platon a redus numărul ideilor numai la cele corespunzătoare lucrurilor naturale, excluzând pe cele corespunzătoare lucrurilor artificiale.

Ideile alcătuiesc un sistem logic subordonat unei idei supreme, care este *ideea de Bine.* Această idee este condiţia cunoaşterii celorlalte idei, soarele lor inteligibil, asemenea Soarelui care luminează lumea sensibilă, dar este şi condiţia *existenţei lor.* De ce Platon socoteşte ideea de Bine, o simplă noţiune de valoare omenească, drept ideea ideilor, principiul universal? Fiindcă universul este ordonat, este armonic (idee pitagoreică) şi fiindcă armonia presupune dreptate (idee socratică); nu putem gândi armonia lumii fără ideea din care izvorăsc ordinea şi dreptatea, fără ideea de Bine, ce se identifică cu Dumnezeu sau cu demiurgul, creatorul lumii.

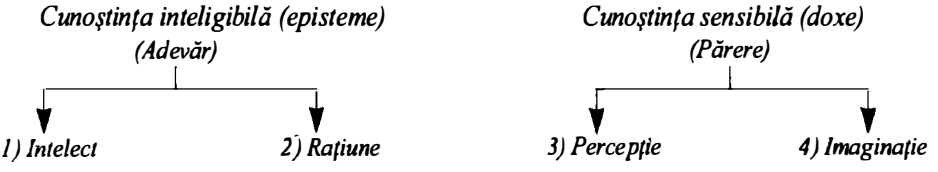
În acelaşi timp, ideile sunt principiile acţiunii morale; cum ar putea fi principii morale dacă n-ar decurge din Binele universal?

Lumea sensibilă. Ce este însă lumea sensibilă? Este *o copie* palidă a lumii ideilor, o lume de umbre şi de păreri ce nu au realitate decât dacă se *împărtăşesc* (teoria participaţiei) din idei, eternele *prototipuri (paradigma)* ale lucrurilor. Între ideile eterne şi lucrurile sensibile trecătoare există un raport de *comunitate,* dar această *comunitate* sau *prezenţă* a ideilor, ce explică umbra de existenţă de care se bucură lumea sensibilă, nu atinge câtuşi de puţin unitatea şi indestructibilitatea ideilor-modele eterne. Însă tocmai aici se iveşte o greutate, pe care Platon n-o putea înlătura - cum se face că aceeaşi idee se află împărţită în mai multe lucruri sensibile? Sau ideea este într-adevăr prezentă în lucruri, şi atunci îşi pierde unitatea, sau îşi păstrează unitatea, dar rămne *izolată* cum spune el însuşi, de lucrurile sensibile, a căror existenţă devine atunci de neînţeles.

Aşadar, există două lumi radical deosebite: *lumea sensibilă (Kosmos aisthetos),* o lume a părerii, o lume fenomenală, şi o lume *inteligibilă (Kosmos noetos),* lumea adevărului etern. Sau, mai dezvoltat, în ordine descrescândă de perfecţiune:



Acestora le corespund patru feluri de cunoştinţe, în ordine descrescndă de perfecţiune:



Unii gânditori moderni şi-au dat toate silinţele de a smulge *ideii* platonice o altă interpretare decât aceea de *existenţă suprasensibilă*, cu totul *separată* de lumea sensibilă, făcând din ea o simplă *ipoteză* a raţiunii, o funcţie a inteligenţei, o lege de ordonare a senzaţiilor.

Însă această interpretare nu se împacă cu spiritul filosofiei platonice, chiar cu a platonismului din vremea bătrâneţii filosofului, ci mai aproape de Platon stă interpretarea schopenhaueriană a lui Deussen, care transformă ideea într-o *forţă a naturii*.

Erosul. Lumea sensibilă sau corporală este o lume de umbre înşelătoare; lumea inteligibilă sau lumea ideilor este realitatea nepieritoare, adevărul absolut. Despre lucrurile sensibile trecătoare nu avem decât păreri personale; despre lucrurile inteligibile (ideile) avem numai adevăruri, căci adevărul este partea comună, universală, *tipică*, ce se reflectează în natură, din *idei*, şi pe care o gândim, nu o percepem.

Căci fenomenul sensibil este un *reflex* trecător al Ideii eterne, suprasensibile. Ideea suprasensibilă este prea orbitoare pentru a putea fi privită în faţă; trebuie să ne mulţumim cu imaginea ei în lumea materiei.

Totuşi, fiinţează în noi o putere ce ne poate apropia de lumea ideilor încă mai mult decât gândirea, există în noi un avânt eroic, care ne poate înălţa într-o lume curată, unde nu poate zbura nici un aparat modern. Această forţă, ce ne pune într-o legătură nemijlocită cu lumea ideilor, este *iubirea (eros)*.

De obicei, prin iubirea platonică se înţelege o iubire romantică, un sentimentalism vag, o reverie de om fără vlagă. Nu aceasta înţelegea Platon. Pentru el, iubirea era admirarea frumosului material, însă numai întrucât acesta ne lăsa să întrevedem *ideea pură* a frumosului etern, a *frumosului în sine*.

Frumosul etern. Un corp frumos revelează un suflet frumos, iar un suflet frumos este simbolul frumosului divin şi nevăzut. În faţa frumuseţii sensibile avem fiorul divinului şi nemuririi, iar extazul şi transportul din iubire sunt un semn că ne aflăm înaintea realităţii eterne. Când iubim, spune Platon în *Fedru*, parcă simţim cum cresc aripi sufletului şi cum ne avântăm spre o lume nevăzută, în care am trăit înainte de naştere şi în care ne vom întoarce după ce moartea ne va dezrobi din temniţa trupului.

Teoria amintirii. Acum ne explicăm de ce unele adevăruri, de pildă cele matematice, ţâşnesc din noi, fără să le fi învăţat vreodată. Ele au stat aţipite în suflet ca o neştearsă amintire a vieţii ce am dus-o înainte de naştere, în lumea curată a ideilor pure. Cunoştinţa adevărată este o amintire *(anamneză)* a celor văzute în lumea inteligibilă; a cunoaşte adevărul este a-l *recunoaşte*.

Preexistenţa sufletului este însă o lămurire fantastică a cunoştinţei adevărate. Este un mit, un basm fermecător, iar Platon, care a rămas toată viaţa un mare poet, s-a folosit adesea de simboluri poetice pentru a traduce în limbaj omenesc ceea ce nu poate fi exprimat decât în graiul zeilor.

Fizica. Cu toate că Platon socotea lumea sensibilă, obiectul fizicii (cosmologia), ca o lume de păreri înşelătoare, totuşi, reluând tradiţia naturaliştilor premergători, râvneşte şi el a da o explicaţie raţională acestei lumi sensibile.

Adaugă însă că această explicaţie nu poate avea mândria de a se socoti adevărată, ci, cel mult o „părere adevărată", oricum deosebită de părerea greşită. În genere, cosmologia platonică ţinteşte a dovedi că lumea sensibilă este realizarea ideilor eterne, cu ajutorul figurilor geometrice, atât de apropiate de ideile pure. Fizica lui Platon este concentrată în dialogul maturităţii sale - *Timeu,* după numele unui pitagoreic contemporan, lucru ce ne arată marea înrâurire exercitată de şcoala pitagoreică asupra fizicii platonice. Acest dialog a fost opera platonică cea mai citită la sfârşitul antichităţii şi în evul mediu.

În acest dialog Platon, pentru a putea lămuri lumea sensibilă, este nevoit a admite, alături de ideile modele ale lucrurilor, un spaţiu amorf, totuna cu *nonexistenţa,* fiindcă este absolut *nedeterminat,* şi pe care el îl confundă cu *materia.* Determinarea materiei amorfe prin idei, amestecul dintre spaţiul gol şi idee este chiar lucrul sensibil.

Dar Platon, pe lângă ideile eterne şi materia nedeterminată, trebuie să admită şi un plăsmuitor, un *Demiurg* care ordonează materia după planul ideilor eterne şi neschimbătoare. Cea dintâi creaţie *finalistă* (în vederea armoniei) a Demiurgului este *Sufletul unic al lumii,* după care plăsmuieşte *corpul lumii.*

Acest corp al lumii îl întocmeşte introducând în materia haotică ordinea formelor geometrice, între care cea mai elementară este *triunghiul.* Din compunerea triunghiurilor ies cele patru elemente - apa, focul, aerul şi pământul, care apoi dau naştere bogatei lumi materiale.

Psihologia. Asemenea sufletului lumii, este numai o „parte" din sufletul omenesc - *raţiunea (logistikon),* elementul dumnezeiesc din noi, aşezat în cap.

Alături de acesta, mai vibrează în noi încă două suflete: *principiul curajului (thymoeidès)* sau voinţa, care este un impuls nobil, şi pofta, *apetitul (epithymetikon),* afectivitatea, manifestarea cea mai groslană a sufletului.

Cele două suflete din urmă trebuie să asculte de sufletul superior, raţiunea, precum conducătorul carului cârmuieşte cei doi cai înhămaţi. Planta nu are decât apetitul, pofta; animalul are în plus curajul, voinţa, iar omul are pe deasupra principiul suprem raţional.

Nemurirea sufletului. Sufletul omului este *nemuritor*, căci este o esenţă simplă şi a preexistat vieţii de pe Pământ; ceea ce a existat înainte de naştere va continua o soartă eternă dincolo de moarte. Dar nemurirea sufletului nu se întemeiază numai pe simplitatea sufletului, însuşire care înlătură disoluţia, legată doar de ceea ce este compus (material), şi nici pe teoria „amintirii" despre o viaţă preexistentă, ci nemurirea este o urmare firească a existenţei ideilor. Sufletul se „împărtăşeşte" atât de strâns din ideea de „viaţă", încât se confundă cu ea; cine zice suflet, zice viaţă. Însă atunci un suflet mort este o contradicţie logică; sufletul nu poate muri niciodată, deci este nemuritor.

De aceea, viaţa înţeleptului pe Pământ nu este decât o pregătire pentru viaţa fără sfârşit, de „dincolo".

Etica şi politica. Morala platonică merge mână în mână cu politica, dar şi invers. Individul este un mic Stat, precum Statul este un Individ în mare; ceea ce este scris cu litere mici în fiecare stă scris cu litere mari în Comunitate. Iată dovada: precum în spiritul individului părţile inferioare ale sufletului (curajul şi poftele) sunt datoare a se supune poruncii părţii înalte şi conducătoare (raţiunea), fiindcă numai aşa domneşte în suflet armonia şi

cumpăneşte dreptatea, tot astfel în marele om, care este „Statul", clasele sociale „inferioare" datoare sunt a asculta de conducători. Precum fizica arată cum ideile se realizează în lume, politica arată cum ideile eterne se realizează în umanitate.

În dialogul *Republica* sau *Statul (Politeia)*, de un dramatism şi de o frumuseţe neîntrecute, Platon se încumetă a construi utopic statul ideal şi desăvârşit, în care domnesc armonia socială şi dreptatea, ce din nefericire nu cârmuiau statul democratic al Atenei din vremea sa. Dar să nu credem că statul ideal platonic este un stat oarecare, ci statul ideal grecesc, căci şi pentru el „statul" rămâne „cetatea" (polis), oraşul, cum erau de altfel toate statele greceşti din vremea sa. Statul grecesc nu era o noţiune în înţelesul de astăzi, ci o mulţime de oraşe libere, care aci se sfâşiau între ele, aci, mai rar, încheiau alinaţe în faţa duşmanului comun.

Aşadar, statul ideal este acela unde este regină *dreptatea,* iar dreptatea, după Platon, este cultul competenţei, adică fiecare să se ocupe de ceea ce îi este orânduit prin firea sa înnăscută şi să nu viseze că ar putea face orice, cum credea cetăţeanul democraţiei ateniene. Şi ce este orânduit fiecăruia a săvârşi? Răspunsul îl dă rostul pe care îl are în stat clasa socială a fiecăruia. Există dar în statul ideal o ierarhie de clase sociale, prin naştere inegale, corespunzătoare celor trei forţe sufleteşti - clasa *muncitorilor* (demiurgi), a producătorilor, care sunt în stat ceea sunt poftele în suflet; clasa *războinicilor* sau „apărătorilor" (*phylakes*), corespunzătoare *curajului* (*andreia*), bărbăţiei, şi clasa „conducătorilor" (*archontes*) sau filosofilor, care reprezintă raţiunea. Numai atunci vor împărăţi armonia şi dreptatea în cetate, când conducătorii vor fi filosofi (aluzie la Dionysios) sau când filosofii vor fi conducători. Muncitorii vor hrăni pe războinici şi pe filosofi, iar aceştia îi vor apăra şi îi vor cârmui. Filosofii şi războinicii vor primi o anumită educaţie, o educaţie filosofică, care, fără să uite, ca o întregire necesară, educaţia fizică atât de preţuită de greci, va trece de la cultivarea muzicii sănătoase la cultivarea matematicilor şi, în sfârşit, la bătrâneţe, pentru cei aleşi, la dialectică, ce culminează în contemplarea ideii de Bine, pe care cu râvnă o vor înfăptui în Cetatea Omului.

Pentru ca luptătorii şi conducătorii să nu fie ispitiţi a uzurpa puterea statului, a cărui conducere absolută o au, ceea ce implică şi jertfă din partea lor, ei nu vor poseda nimic personal - proprietăţi, bani, familie, ci totul va fi în comun - casă, avere, femei şi copii (comunism aristocratic). De notat că Platon este cel dintâi feminist; el acordă femeilor aceleaşi drepturi, dar şi aceleaşi datorii, ca şi bărbaţilor.

Statul platonic, pe care făuritorul lui a încercat fără succes a-l pune în practică în Siracuza, a fost în parte realizat, în timpurile noi, de călugării iezuiţi în Uruguay (America de Sud).

Statul platonic este un Stat deplin ierarhizat, dar nu este un stat de caste pietrificate, căci admite trecerea de la o clasă inferioară la alta superioară, pentru cei distinşi, însă şi invers, o scăpătare pentru cei degeneraţi. Statul ideal platonic, inspirat de statul militar spartan şi de teocraţia Egiptului, se aseamănă cu statul ierarhic medieval, care, în locul filosofilor, avea preoţi, ei înşişi nişte filosofi. Statul comunist platonic este o *aristocraţie a raţiunii*, o teocraţie laică.

Însemătatea istorică a lui Platon. Grandioasa construcţie platonică a avut o înrâurire incalculabilă, mijlocită şi nemijlocită, asupra viitorimii. Fără Platon n-ar fi existat Aristotel; dacă n-ar fi existat Platon, n-ar fi existat nici Plotin şi neoplatonismul, iar fără neoplatonism şi aristotelism dogmele creştine nu s-ar fi putut întocmi şi n-am fi avut filosofia scolastică, care, oricum, a pregătit filosofia modernă. De asemenea, platonismul a fost cea dintâi doctrină din antichitate care, în vremea Renaşterii, a adus un suflu nou filosofic în pustiul

scolasticii în decadenţă; în sfârşit, pînă astăzi, când se vorbeşte de o reînviere a lui Platon, platonismul a rămas temelia *idealismului* îndeobşte.

Dar platonismul prezintă mari primejdii şi chiar scăderi filosofice, căci adesea el înlocuieşte explicarea exactă, ştiinţifică a lucrurilor cu speculaţii fantastice şi chiar cu mituri poetice ce pot „înălţa" sufletul, însă, în schimb, nu dau decât o lămurire ieftină şi înşelătoare, care nu rezistă nici experienţei, nici criticii.

Vechea Academie. După moartea lui Platon, Academia, cu grădina şi biblioteca ei, rămân proprietatea elevilor care vor continua activitatea filosofică, sub conducerea unui scholarch. Acesta preda doctrinele platonice şi îngrijea ca printr-un „ospăţ" anual să se sărbătorească întemeierea Şcolii şi fondatorul ei. Această Şcoală, cu eclipse trecătoare, va stărui până la finele lumii antice, iar cea din urmă şcoală grecească va fi Şcoala *neoplatonică* din Atena, instalată chiar în clădirea Academiei.

În istoria filosofiei antice deosebim trei şcoli academice: *Vechea Academie* (secolul IV î.H.), imediat după Platon; *Academia de mijloc* (c. secolul III - jumătatea secolului II) sau probabilismul (Carneade şi Arcesilas) şi *Academia nouă* (secolul II şi următoarele), care împrumută noţiuni filosofice de la alte şcoli şi devine eclectică, ca toate şcolile de la sfârşitul antichităţii.

Neoplatonismul va ocupa locul, devenit gol, după dispariţia celor din urmă platonicieni.

Vechea Academie (c. secolul IV î.H.) este condusă mai întâi de Speusip, nepotul de soră al lui Platon (347 - 339), apoi de Xenocrates din Calcedon (339 - 314), de la 270 de Crates. În general, vechii academicieni rămân credincişi doctrinei lui Platon, de care se depărtează însă în unele puncte. Astfel, Speusip înclină spre o concepţie panteistă, iar Xenocrates căuta a combina platonismul cu pitagorismul, adică a identifica ideile cu numerele, identificare de care se spune că s-a apropiat chiar Platon la bătrâneţe, şi care avea să joace un mare rol în şcolile filosofice din vremea amurgului antichităţii - neopitagorism şi neoplatonism.

Aristotel

Aristotel (384-322 î.H.) cel mai original discipol al lui Platon, este împlinitorul raţionalismului întemeiat de către Socrate şi îmbogăţit de Platon.

Platon izbutise **a da**, în sfârşit, o dezlegare mulţumitoare opoziţiei covârşitoare dintre devenirea fără existenţă a lui Heraclit şi existenţa fără devenire a lui Parmenide - schimbarea aparţine lumii sensibile (fizica), existenţa neschimbătoare lumii inteligibile a Ideilor (metafizica), între care există aceeaşi legătură ca între original şi copie, lumină şi reflexul ei. În idee, adică în elementul de generalitate, prins numai prin gândire, Platon descoperă esenţa explicativă a tuturor prefacerilor din lumea sensibilă.

Rămânea totuşi un câmp vast de cercetări; noua teorie trebuia să fie controlată prin aplicarea ei amănunţită şi sistematică la toate fenomenele naturii. Trebuia explicată lumea sensibilă, aşa cum înţelegea Platon s-o explice - a descoperi *esenţa, substanţa,* elementul comun din evenimentele naturii: materie, viaţă, suflet, societate. Căci a explica un lucru era, după Platon şi Aristotel, totuna cu a-i dezvălui esenţa, ideea, forma tipică care îl produce. Dar, negreşit, pentru ca esenţa să producă lucrul şi să-l explice trebuie să fie chiar „în lucru", să devină *cauza* lui. Ei bine, generalizarea şi verificarea platonismului, pe temeiul unei însemnate modificări a teoriei ideilor, este opera enciclopedică a lui Aristotel. La Aristotel, ideea se coboară din Olimpul inteligibilului în lucru, şi devine *forma* producătoare a lucrurilor sensibile.

În opere nepieritoare, Aristotel a lăsat expunerea cea mai sistematică şi cea mai enciclopedică a ştiinţei elene, din care s-au adăpat antichitatea şi evul mediu vreme de 2000 de ani. În Aristotel descoperim pe cel din urmă cugetător original al grecismului pur, căci, după el, filosofia greacă încetează de a mai fi o creaţie naţională grecească.

Viaţa lui Aristotel. S-a născut în Stagira, neînsemnată colonie grecească din Peninsula Calcidică (Tracia). Tatăl său fusese medicul curant al regelui Macedoniei, Amyntas, şi se trăgea dintr-o familie care avea ca meserie moştenită din tată în fiu, medicina, fapt ce ar putea explica în parte înclinarea lui Aristotel spre cercetarea lumii sensibile, pentru care Platon arăta la început indiferenţă, dar de care se va ocupa mai târziu, probabil sub influenţa lui Aristotel. Vreme de 20 de ani studiază la Atena, în Academia condusă de Platon, până la moartea acestuia, cu care va avea deseori discuţii aprinse, fără ca să ajungă prin aceasta la o ruptură. După o scurtă călătorie în Asia Mică şi Mitilene, unde se căsătoreşte cu Pitia, este invitat la curtea sa de iscusitul rege al Macedoniei, Filip, care îi propune a deveni educatorul tânărului său fiu, Alexandru cel Mare de mai târziu. Aristotel primeşte şi astfel o fericită întâmplare a făcut ca un rege genial să aibă un profesor genial. Când Alexandru deveni rege al Macedoniei, Aristotel revine la Atena, unde deschide o şcoală filosofică proprie, în cel de al treilea „gimnaziu" atenian - *liceul*, şcoală ce a fost numită şi *peripatetică*, fiindcă dascălul şi ucenicii obişnuiau a discuta plimbându-se printr-o alee cu plopi (*peripatoi*).

În vremea conducerii Şcolii (12 ani), Aristotel dă o formă definitivă ideilor sale, însă moartea neaşteptată a lui Alexandru (323) îl obligă să închidă Şcoala şi să fugă din Atena, la Chalkis (pe insula Eubeea), de teama unui proces de impietate, care în realitate masca resentimente macedonofobe. Părăsind Atena a rostit: „nu voi da prilej atenienilor de a săvârşi o nouă crimă contra filosofilor" (aluzie la uciderea lui Socrate). Un an mai târziu (322), moare şi el.

Scrierile. Pe câtă vreme operele lui Platon sunt oglinda unei necurmate evoluţii filosofice, operele lui Aristotel sunt imaginea unor idei deplin fixate şi mature. Din scrierile aristotelice, cele mai însemnate s-au păstrat, cum vom vedea, printr-o minune, dar s-au pierdut cele în formă dialogată, după modelul platonic, compuse în vremea tinereţii şcolăreşti. Scrierile păstrate sunt expozitive, ca nişte prelegeri, unele din ele conţin neglijenţe stilistice şi obscurităţi, explicabile prin moartea neaşteptată, care l-a împiedicat de a le revedea.

După conţinut, operele aristotelice păstrate se împart în patru categorii: 1) opere de logică, scrise probabil cele dintâi; 2) *metafizice,* cele mai neîngrijite; 3) *opere naturaliste,* despre cer, animale, suflet etc.; 4) opere de *etică, politică, retorică şi poetică.* Din scrierile etice, cea mai însemnată şi singura autentică este *Etica lui Nicomah*, editată probabil de fiul său Nicomah.

Scrierile aristotelice au avut o curioasă odisee. După moartea lui Teofrast, urmaşul lui Aristotel în conducerea şcolii, operele lui Aristotel sunt duse în oraşul Skepsis, în Asia Mică, unde putrezesc în beciurile unuia numit Neleu, până ce sunt cumpărate de biobliofilul Appelicon şi aduse la Atena (pe la 100 î.H.). După aceea, dictatorul roman Sulla, cuceritorul Atenei (86 î.H.), le aduce la Roma, de unde ajung în copie la cunoştinţa peripateticului Andronicos din Rodos (sec. I î.H.), care le dă orânduirea rămasă până astăzi. După o dispariţie de 200 de ani, operele complete ale lui Aristotel sunt cunoscute din nou.

Sistemul. Pentru înţelegerea filosofiei lui Aristotel nu trebuie să se uite că el a fost şi în fond a rămas elevul lui Platon, ale cărui idei le tălmăceşte şi le interpretează genial. Aristotel întruneşte adâncimea speculativă a metafizicianului cu observaţia exactă a savantului. El dă

raţionalismului exagerat al lui Platon lestul realului, aşa cum cerea spiritul măsurat al grecului; extazul mistic platonic dispare aproape cu totul la Aristotel.

Aristotel poate fi socotit cel dintâi filosof grec care dă o clasificare a ştiinţelor sau „filosofiilor", având drept criteriu al diviziunii activităţile omeneşti - cunoştinţă, voinţă, plăsmuire: 1) ştiinţe *teoretice* (matematica, fizica şi „metafizica" sau teologia); 2) ştiinţe *practice* (etica, politica, economia); 3) ştiinţe *poetice*, adică artele tehnice, făuritoare (artele tehnice şi poetica, împreună cu retorica). *Logica* servea ca introducere şi pregătire a tuturor ştiinţelor; de aceea se cuvine a începe cu ea, cum de altfel a început însuşi Aristotel.

Logica. Aristotel este întemeietorul logicii ştiinţifice, geograful formelor cugetării omeneşti. Scrierile de logică au fost puse laolaltă şi numite mai târziu (la Bizanţ) Organon, adică „instrument" de cercetare. Logica aristotelică este o „analiză" a legilor gândirii şi de aceea autorul ei a numit-o „analitică"

Legea supremă a gândirii adevărate este *principiul contradicţiei*, formulat mai târziu de Stagirit - nu putem afirma şi nega acelaşi lucru despre acelaşi lucru şi în acelaşi timp; de pildă, hârtia este albă şi neagră în acelaşi timp, ci e sau albă, sau neagră.

Ca şi pentru Platon, legile gândirii sunt şi legile realităţii, formele logice sunt şi formele existenţei; raţiunea cunoaşte intuitiv principiile lucrurilor, iar cu ajutorul simţurilor, *formele* şi cauzele esenţiale ale tuturor lucrurilor. Aristotel are deci şi el o încredere desăvârşită în puterea de a cunoaşte a inteligenţei şi în raţionalitatea lumii.

Pentru a cunoaşte formele universale ale lucrurilor este destul să cercetăm formele ordonate ale oricărei cunoştinţe sau „exprimări", iar Aristotel descoperă zece feluri de „exprimare", adică de categorii, termen moştenit până astăzi de la el, categorii care în acelaşi timp sunt şi formele cele mai generale de „exprimare" ale esenţei lucrului. Aceste, zece la număr, sunt: 1) *Substanţa* (ce este un lucru?) - este categoria despre care celelalte nouă exprimă ceva; 2) *Cantitatea* (cât este de mare lucrul?); 3) *Calitatea* (ce însuşiri are?); 4) *Relaţia* (în ce relaţii stă cu altele?); 5) *Locul* (unde se află?); 6) *Timpul* (când?); 7) *Poziţia* (în ce poziţie se află?); 8) *Avere* (cum se comportă?); 9) *Pasiune* (ce influenţe suferă?); 10) *Acţiune* (ce acţiune exercită?)

Dar nu este destul să cunoaştem noţiunile fundamentale ale lucrurilor (axiomele), ci trebuie să descoperim procedeul logic după care unim aceste categorii în judecăţi concrete, pentru a determina logic esenţa lucrurilor şi a ajunge la adevăr şi la cunoaşterea realităţii.

Silogismul. Dacă gândirea este mijlocul de a descoperi adevărul, dacă dialectica este metoda ştiinţifică, care este procedeul dialectic de gândire ce ne duce cu necesitate la stabilirea adevărului? Formularea procedeului este meritul cel mare al lui Aristotel şi a rămas până astăzi, ca forma tipică a raţionamentului, cu numele pe care i l-a dat el: *Silogismul*, adică *deducerea* unei judecăţi noi, adevărate (concluzia) din alte două judecăţi (premisele). Dacă A este B (toţi oamenii sunt muritori) şi B este C (Socrate este om), urmează că A = C (Socrate muritor) căci A şi C (Socrate şi muritor) sunt identice graţie aceluiaşi termen „mijlociu" - B (om). Aşadar, silogismul are trei termeni sau noţiuni, dintre care unul, „termenul mijlociu", face legătura între ceilalţi doi.

Pe lângă silogismul ştiinţific şi corect, Aristotel analizează fără cruţare silogismul fals şi înşelător - *sofismele*, cărora Aristotel, prin descoperirea falsităţii lor, le dă o lovitură mortală, Aristotel a ucis definitiv sofistica.

Dar pe lângă raţionamentul *deductiv* sau silogismul, Aristotel recunoaşte că ştiinţa trebuie să se servească şi de raţionamentul *inductiv*. Silogismul porneşte de la general, pentru a se

scoborî la particular; inducția (*epagoge*) pornește invers, de la *enumerarea* cazurilor particulare și sensibile, pentru a ajunge la general, la esență, la forma nesensibilă. Inducția, cerută ori de câte ori nu putem cunoaște intuitiv și direct generalul, este tot un raționament, în care „termenul mijlocitor" este *cauza* (esența) pe care o căutăm. De pildă, omul, calul, asinul trăiesc multă vreme. *Omul, calul, asinul sunt animale fără fiere.* Deci, animalele fără fiere trăiesc multă vreme. Scopul acestui raționament este de a descoperi legătura cauzală între lipsa fierii și traiul îndelungat.

Metafizica. În împărțirea științelor sau „filosofiilor", cum le numește el, Aristotel pusese în frunte „metafizica" În scrierile sale, această regină a științelor este numită „prima filosofie", adică știința fruntașă, iar expresia de „metafizică" a fost făurită mai târziu, numai pentru faptul, fără mare însemnătate în sine, că în așezarea operelor aristotelice Andronicos a orânduit aceste lucrări, de „primă filosofie", „după cele fizice", adică în greceşte *meta ta physika.* Și așa a rămas numele de metafizică, care a ajuns să însemne „dincolo de lumea fizică", pe când la Andronicos însemna după lucrările asupra fizicii.

Metafizica aristotelică pornește de la lămurirea celor patru cauze universale sau principii ale tuturor lucrurilor, principii în care se rezumă, după el, toate concepțiile filosofice dinaintea sa: a) *forma* (*to eidos, morphé*), adică esența rațională a lucrurilor, cauza formală; b) *materia* (*hyle*), cauza materială sau substratul lucrurilor; c) *cauza mișcătoare* (*eficientă*); d) *cauza finală*. Trei din ele, și anume cauza formală, cauza eficientă și cauza finală sunt contopite de Aristotel sub eticheta de *formă*, în fața căreia rămâne numai *materia* (cauza materială).

Formă și materie. Așadar, cele două principii ale lucrurilor sunt *materia primă* (*protohyle*), lipsită de orice formă, absolut nedeterminată, și *forma pură*, lipsită de orice materie sau conținut și care este totuna cu Dumnezeu. Problema e însă cum materia fără formă ajunge să primească o formă, căci toate lucrurile sensibile sunt un amestec de formă și materie? Forma pură, Dumnezeu, grație mișcării, face ca materia să primească o formă. Dumnezeu este „primul mișcător" (*primum movens*) al lumii; el nu creează lumea, care e eternă, ci numai o ordonează. Dar cum se face că Dumnezeu sileşte materia a primi o formă? El însuși nu lucrează direct asupra materiei, căci, deși mișcă totul, el este în sine imobil, ci, Dumnezeu mișcă lumea indirect, prin atracția oarecum magnetică, prin simpatia pe care o exercită asupra lumii. Lumea, prin iubire, este atrasă către Dumnezeu și în această iubire ea se formează, se orânduieşte mulțumită celorlalte „forme" subordonate, care corespund noțiunilor noastre, specii și genuri - metal, mineral, cal, câine, om etc.

Dar, pentru ca forma să ordoneze materia, ea trebuie să fie în *lucruri*, adică să se unească indisolubil cu materia, și de asemenea este necear ca materia, dintr-un impuls intern, să aspire la formă. Mai departe, pentru ca forma să ordoneze materia, ea trebuie să fie o forță, o activitate, și de aceea Aristotel mai numește forma *energie* (*energeia*), adică act ce realizează, și fiindcă urmărește realizarea unui anume scop, ea a fost numită și *entelehie*. Dar dacă forma devine *act, entelehie,* care este activă chiar în materie, materia trebuie să aibă de la început dispoziția de a primi forma; de aceea, Aristotel mai numește materia și *virtualitate* (*dynamis*), potențialitate, posibilul. Materia are potențial, în germene, ceea ce forma actualizează. De observat este că la Platon materia era *nonexistența* (*me on*), iar la Aristotel este *virtualitate* și posibilitate, ceea ce nu este nimic, dar poate deveni orice.

Deci, orice lucru este o *realizare*, o trecere de la potențialitatea fără formă a materiei la actualitatea formei. Fidias transformă blocul inform de marmură în statuia lui Zeus; blocul de

marmură se actualizează în statuie graţie formei date de sculptor, însă în bloc preexistă virtual forma, care se va actualiza mai târziu.

În natură nu există o materie fără formă; orice materie are o formă; bunăoară blocul de marmură avea el însuşi o formă mai înainte de a primi forma artistică. De aici se vede că materie şi formă sunt termeni relativi - ceea ce este formă pentru o materie poate deveni din nou materie pentru o formă superioară. Deci, întreaga lume este o ierarhie de forme din ce în ce mai înalte; ceea ce este formă poate deveni materie pentru o formă superioară. De pildă, lumea corporală, deşi are o formă, este o simplă materie pentru forma sufletului, şi tot aşa prin trecere continuă până la Dumnezeu care este o formă pură, un act pur ce nu mai poate deveni materie, căci nu există deasupră-i o formă superioară.

Trecerea de la materie la formă se face prin *mişcare*, şi fiindcă există o ierarhie continuă de forme, mişcarea lumii este o *evoluţie* universală şi continuă de la trepte inferioare de existenţă la trepte superioare.

Nu este greu de ghicit că formele, actele, *entelehiile* aristotelice nu sunt decât *ideile* platonice, care însă nu mai plutesc într-o lume superioară şi din care lucrurile se împărtăşesc într-un chip misterios şi de neînţeles. Ideile s-au coborât în lucruri, au devenit învelişul acestora, dar şi esenţa şi substanţa lor.

În această deosebire între Aristotel şi Platon se află în germene marea discuţie medievală dacă ideile (universalii) sunt *înaintea* lucrurilor (Platon) sau dacă sunt *în* lucruri (Aristotel). Pentru Aristotel, formele (ideile) nu pot fi separate de lucruri decât *ideal*, nu şi *real*.

Astronomia. „A doua filosofie" are drept obiect lumea care există dincolo de Lună (cerul), căci există şi o altă lume, dincoace de Lună, lumea „sublunară" sau pământească.

În lumea cerească sau supralunară totul este desăvârşit şi pur; desăvârşită este *mişcarea* astrelor, desăvârşită este *materia* din care sunt alcătuite astrele (afară de Pământ) şi sferele lor. Mişcarea cea mai desăvârşită este *mişcarea circulară*, fiindcă este veşnică, iar materia astrală nu este nici unul din cele patru „elemente" (pământ, aer, apă, foc), căci aceste elemente sunt „compuse", ci un al „cincilea element", o a „cincea esenţă" (*quinta essentia*), pe care o numeşte *eter*, materia fină, nedecompozabilă, pururea vie.

Fiecare din cele 7 planete (Luna, Soarele, Venus, Mercur, Marte, Jupiter şi Saturn) este ţintuită de o sferă solidă, dar goală şi transparentă, de aceea invizibilă, iar toate sferele laolaltă, şi sunt 55 la număr, fiindcă se adaugă şi sferele intermediare, se rotesc cu o viteză nebună în cele 24 de ore în jurul Pământului nemişcat, în centrul lumii. O asemenea mişcare posedă şi a opta sferă principală, sfera care limitează lumea, adică bolta stelelor fixe. Bolta stelelor fixe este mişcată de Dumnezeu, celelalte de către „spirite conducătoare".

Această astronomie aristotelică, dezvoltată mai târziu de Ptolemeu, a rămas atotstăpânitoare până la începuturile vremilor noi, când este înlocuită de concepţia lui Copernic, după ce scolastica o decretase singura explicaţie a lumii potrivită spiritului creştinismului şi literei biblice.

Fizica. Pe câtă vreme lumea esenţelor divine, de dincolo de stelele fixe, este neschimbătoare şi nemişcată, iar lumea dintre bolta stelelor fixe şi Lună (lumea supralunară) este neschimbătoare, însă mişcată, lumea sublunară, de la Lună la Pământ, de care se ocupă a „treia filosofie" (fizica), este schimbătoare, coruptibilă şi mişcată. Aici domnesc naşterea şi moartea, descompunerea şi pieirea.

În lumea corporală găsim două perechi de elemente - caldul şi recele, umedul şi uscatul, elemente ce se pot uni şi separa; aşa, de pildă, caldul şi uscatul = focul, recele şi umedul =

apa; recele şi uscatul = pământul, caldul şi umedul = aerul. Dacă, bunăoară, caldul + umedul, care este aerul, pierde pe umed şi primeşte uscatul, atunci avem focul, care este caldul + uscatul, şi aşa mai departe.

În lumea vieţii, factorii elementari şi componenţi sunt *homeomeriile* lui Anaxagora, din compoziţia cărora iau naştere organele, iar ordonarea acestora, pentru a da o fiinţă vie, este opera *sufletului,* care este *forma* sau „*entelehia* corpului" Atât în lumea corpurilor, cât şi în lumea vieţii toate schimbările ascultă de cauze finale, adică se fac în vederea realizării formelor, care sunt *scopul* (*telos* sau *finis*) acestor schimbări. Fizica lui Aristotel este *finalistă* sau *teleologică*, opusă fizicii *mecaniciste* a lui Democrit, care nu admitea decât cauze mecanice, oarbe.

Există trei feluri de suflete: sufletul *vegetativ* (*threptikon*) sau dorinţa, apetitul, singurul suflet pe care îl posedă planta, sufletul *senzitiv* (*aisthetikon* = simţirea), care la animal se adaugă celui vegetativ, şi *sufletul raţional* (*nous* sau *nus*), care se adaugă la om celorlalte două suflete. În sufletul raţional, Aristotel deosebeşte două părţi - *intelectul pasiv* (*nous pathetikos*), care suferă impresiile senzoriale, şi *intelectul activ* (*nous poietikos*), creator de idei generale, acelaşi pentru toţi oamenii, care nu este legat de corp, ca intelectul pasiv, şi care prin urmare, este *nemuritor*. Nu se vede limpede dacă Aristotel admitea nemurirea sufletului *individual*.

Cunoştinţa începe prin impresiile simţurilor, ce primesc pasiv, ca o „tablă de ceară", formele lucrurilor; cunoştinţa este deci intrarea „formelor" lucrurilor în suflet, este o informaţie, expresie devenită astăzi banală. *Intelectul* însă separă din percepţii tot ceea ce întunecă forma pură, pentru a reţine aurul curat al ideii, care este totuna cu esenţa sau forma lucrurilor. *Adevărul* este deplina corespondenţă a ideilor din noi cu esenţele, cu substanţele lucrurilor; ceea ce este gândire în noi, este esenţă, realitatea adevărată în afară de noi. „Forma" din lucruri este „specie sensibilă" în simţuri şi „specie inteligibilă" în intelect.

Morala. Ca pentru toţi moraliştii greci, şi pentru Stagirit ţinta vieţii este fericirea (*eudaimonia*), fără de care nu există nimic mai de preţ. Că fericirea este rostul vieţii este un punct asupra căruia toţi moraliştii eleni sunt de acord; dezbinarea dintre ei începe din clipa în care vor să determine în ce anume constă fericirea. La această întrebare, Aristotel dă un răspuns ingenios, care poate fi preţuit şi astăzi. După el, orice funcţie naturală a unei făpturi, de pildă vederea, auzul, respiraţia etc., produce o plăcere numai pentru faptul că se exercită nesilit; sunt *plăcerile funcţionale*, de excitare a energiei. Ei bine, orice om, pe lângă funcţii individuale, legate de meseria sa, de pildă de negustor, ofiţer, marinar etc., a căror exercitare pricinuieşte plăcere, mai este dăruit cu încă una, aceeaşi la toţi, care constituie titlul de noblete al omului - *gândirea, cunoştinţa*. Deci, suprema fericire, bunul cel mai de preţ al omului, va fi activitatea cugetării, contemplarea adevărului. Însuşi Dumnezeu nu posedă altă funcţie decât gândirea, şi anume gândirea de sine „ gândirea gândirii" (*noesis noeseos*), căci perfecţiunea sa îl scuteşte de cunoaşterea vreunui lucru, în afară de sine; gândirea de sine, contemplarea interioară produce cea mai intensă stare de beatitudine.

Exercitarea teoretică, practică şi tehnică a energiei gândirii, a raţiunii este o *virtute*, şi încă virtutea desăvârşită, din care ies virtuţile numite de Aristotel *dianoetice*.

Dar Aristotel, care avea simţul realităţii mai dezvoltat decât dascălul său, a observat că nu este destul să cunoşti binele, pentru ca să-l săvârşeşti, şi că virtutea nu se învaţă teoretic, ci are nevoie de sprijinul unor anume dispoziţii sădite în facultatea de a dori şi simţi, şi întărite prin *deprindere*. Moralitatea presupune aşadar o *natură morală (ethos)*. Dar această natură morală trebuie să asculte de raţiune, adică să se ferească de extreme - nici desfrâu,

însă nici ascetism de anahoret - şi să urmeze totdeauna *calea mijlocie* (mesotes), şi atunci avem *virtuţile etice,* între care dreptatea, echitatea este virtutea model. Dar virtuţile etice sunt subordonate virtuţilor dianoetice - înţelegerii contemplative a lumii şi înţelepciunii practice. Numai cine află deplină satisfacţie în bunurile gândirii este sigur că nenorocirile sorţii nu-i vor răpi niciodată bunurile lăuntrice, chiar dacă i-ar răpi pe cele din afară, lumeşti (bani, glorie, situaţie socială etc.).

Politica. Morala aristotelică merge alături de politică, deoarece numai în societate (*polis*) fapta morală îşi vădeşte puterea şi preţul său. Şi cum virtutea cere, am văzut, o deprindere în direcţia virtuţii, adică tocmai ceea ce numim educaţie, statul aristotelic este un institut de educaţie morală, o „comunitate de virtuoşi, pentru exercitarea şi sporirea virtuţii"

Lucrul nu este greu, căci statul (*polis*) este o trebuinţă firească a omului; „omul este un animal sociabil din fire" sună o propoziţie a lui Aristotel, adeseori pomenită.

Statul ideal aristotelic stă mai aproape de realitate decât acela al lui Platon. Aristotel nu primeşte comunismul utopic platonic, ci încearcă a construi şi a reforma pe urmele şi după indicaţiile realităţii sociale, şi astfel ne-a lăsat cea dintâi operă de ştiinţă politică. Aristotel cere ca fiecare cetăţean, potrivit cu vârsta şi capacităţile sale, să împlinească o slujbă politică în „stat", sub conducerea celor mai virtuoşi, care alcătuiesc o aristocraţie morală şi intelectuală. „Cetăţeanul" trebuie să fie eliberat de grija materială, şi de aceea lucrul manual este lăsat pe seama robilor, care, după Aristotel, ca şi după toţi gânditorii antici, şi chiar pentru creştini, sunt o necesitate socială atâta vreme, zice Aristotel, cât nu există maşini care să facă singure munca sclavilor. De asemenea, după Aristotel, numai oamenii liberi primesc o educaţie, sub forma de ştiinţe sau arte, care, de aceea, au fost numite „arte liberale", aşa cum le găsim şi în evul mediu.

Pe scurt, statul aristotelic este o îmbinare de aristocraţie, monarhie şi democraţie, cele trei forme de guvernământ, căci la câteştrei scopul este interesul obştesc, urmărit fie de un conducător (monarhie), fie de mai mulţi (aristocraţie), fie de tot poporul (democraţie).

Acestora le opune trei forme vicioase, în care fie un singur conducător (tiranie), care e forma cea mai rea, fie câţiva (oligarhie), fie toţi (timocraţie) pun interesul statului în slujba intereselor egoiste. În fond, Aristotel este şi el ostil democraţiei ateniene, pe care de altfel a studiat-o migălos în *Constituţia ateniană*, operă ce fost scoasă la lumina zilei de-abia pe la 1891, de Kenyon, care a descoperit-o printre papirusurile din Egipt.

Însemnătatea istorică. Covârşitoarea influenţă a lui Aristotel asupra filosofiei greceşti şi asupra celei medievale constă în faptul că el a izbutit să sistematizeze şi să inventarieze genial şi definitiv cunoştinţele ştiinţifice ale unei epoci. El este „părintele logicii", întemeietorul zoologiei, al embriologiei, al anatomiei comparate, al psihologiei etc. Opera sa enciclopedică încheie o perioadă de muncă încordată şi poate de aceea a apărut atât de desăvârşită, încât epigonii au avut să schimbe sau să adauge prea puţin, dar în schimb au fost nevoiţi să scrie „comentarii" care să lămurească atâtea teorii şi noţiuni obscure şi contradictorii. Putem spune că nici până astăzi, cu toată tălmăcirea milenară, ideile Stagiritului nu sunt lămurite toate fără discuţie şi controversă.

Influenţa lui Aristotel nu s-a exercitat numai asupra scolasticii creştine, care îl socotea „precursorul lui Hristos în cele naturale" şi care privea filosofia peripatetică drept cea din urmă expresie a Adevărului, ci şi asupra Orientului, unde pătrunde prin veacul al VIII-lea d.H. la arabi, de la care se întoarce la creştinii occidentali, în veacul al XIII-lea d.H., pentru a provoca sinteza filosofică a lui Toma d'Aquino, filosoful şi teologul oficial al catolicismului.[...]

A TREIA EPOCĂ
APLICAREA CONCEPȚIILOR STOICI, EPICUREI, SCEPTICI, ECLECTICI, NEOPLATONICI

Odată cu extinderea Imperiului Roman şi limitarea, chiar desființarea micilor state greceşti care asigurau existența numeroaselor şcoli şi curente, sistemele filosofice ale acestei lungi perioade au putut fi distribuite în două categorii, după cum precumpăneşte interesul *moral* sau cel *religios* - sistemele eclectice morale: stoicismul, epicurianismul, scepticismul şi eclectismul propriu-zis (sec. IV î.H.-III d.H.), şi sistemele eclectice sau sincretice religioase (sec. III-VI d.H.), în care centrul filosofiei este ideea de divinitate: neopitagorism, iudeoalexandrinism şi neoplatonism. În aceste sisteme *teosofice*, filosofia devine o „mântuire a sufletului", după vorba neoplatonicului Porphyrios.

Precumpănirea intereselor inimii asupra celor ale minții se lămureşte dacă ne gândim că împestrițatul mozaic de popoare din Imperiul macedonean şi apoi din Imperiul roman îşi pierduse patria şi religia, şi se afla acum în căutarea unei noi unități spirituale, care să înlocuiască pierduta disciplină religioasă şi națională. Sub acest unghi spiritual trebuie să considerăm sistemele filosofice ce vor urma: *stoicismul* caută în voința neclintită şi în virtutea eroică stânca de care omul se putea agăța în frământările vieții; *epicurianismul* vede în senina cultivare a plăcerii cel puțin un mijloc de a uita; *scepticismul* recurge la îndoială, pentru a găsi netulburarea sufletească; eclectismul crede că în amestecul superficial de fel de fel de teorii a găsit reazemul teoretic al faptei; în sfârşit, *neoplatonismul*, împreună cu doctrinele ce-l pregătesc, caută prin extazul mistic refugiul din această lume pământească, în agonie, într-o lume suprapământească şi desăvârşită.

Stoicismul, epicurianismul, scepticismul şi eclectismul sunt filosofii morale, ce caută să asigure fericirea individului prin liberarea acestuia de lume şi de nevoile prin care această lume îl stăpâneşte. Dar liberarea individului din necesitățile naturii, aceste sisteme voiau s-o realizeze tot cu ajutorul *naturii*; de aceea, ele aveau să dea greş şi să impună filosofia religioasă şi mistică a neoplatonismului, care întrevede că libertatea individului de nevoile naturale nu se putea înfăptui decât cu un ajutor *supranatural*, cu sprijinul divinității.

Stoicismul

Stoicismul (secolul III î.H. - secolul III d.H.) e una din cele mai tipice folosofii din perioada elenisto-romană; el începe cu Zenon, la finele veacului IV î.H., şi sfârşeşte, trecând prin trei faze, pe la începutul secolului al III-lea d.H., având ca cel din urmă mare reprezentant un cap încoronat, Marc-Aureliu. Aşadar, şi filosofia stoică dispare în momentul apariției neoplatonismului, fie pentru că acesta absoarbe stoicismul, fie pentru că filosofia stoică se popularizează, devenind un bun comun al tuturora, ceea ce, de altfel, a rămas până în vremea noastră, venindu-i în sprijin şi asemănarea cu creştinismul. Stoicismul este sublima şcoală de morală a antichității şi a tuturor timpurilor.

Cele trei faze ale stoicismului antic sunt şcoala stoică veche (secolul III î.H.), care reprezintă stocismul pur, şcoala stoică mijlocie (secolele II şi I i.H.), care este eclectică, şi şcoala stoică nouă (secolele I şi II d.H.), sau stoicismul roman, eclectic şi el.

a) **Stoicismul vechi.** Problema de căpetenie, de la care porneşte stoicismul, este problema vieţii, a idealului moral, a fericirii omeneşti, *problema morală*. Dar omul, obiectul central al acestei filosofii, nu este un stat în stat, o realitate de sine stătătoare, ci un crâmpei din univers, supus aceloraşi legi naturale, pe care omul trebuie să le cerceteze pentru a şti ce loc ocupă el în lume şi ce poate aştepta de la această lume. De aceea, problema morală cere o întregire prin problema *fizică* - ce este natura? Dar pentru a cerceta natura, trebuie să cercetăm mai înainte care sunt mijloacele noastre de *a cunoaşte* natura, şi astfel a treia problemă a stoicismului este problema *logică*. În intimă legătură cu fizica stă *teologia*; stoicii sunt cei dintâi gânditori care scriu o *teodicee*, adică o justificare a bunătăţii divine, cu tot răul şi cu toată suferinţa ce există în lume.

Întemeietorul stoicismului este **Zenon din Citium** (pe insula Cipru), aproximativ între 336-264 î.H., semit de origine, ceea ce este o dovadă a pătrunderii curentului oriental în mişcarea filosofică elenă. Venit la Atena, ca negustor, Zenon este câştigat pentru filosofie de către cinicul Crates, a cărui concepţie morală este transformată în morală stoică; cinismul este socotit drumul *virtuţii*, prin care omul atinge scopul vieţii - fericirea. Cinismul este ascetism, abstinenţă, îngrădirea şi chiar stârpirea nevoilor şi pasiunilor ce înlănţuiesc omul.

Zenon întemeiază o nouă şcoală filosofică, într-o galerie cu colonade (portic) şi cu picturi, numită de aceea *stoa poikile* (adică „sala pestriţă"), de unde s-a tras şi numele de stoicism sau „filosofia porticului" Zenon a murit în vârstă de 72 de ani, se zice luându-şi singur viaţa, pentru a dovedi şi practic convingerea sa că viaţa este un bun indiferent şi că ea stă în mâinile noastre.

Logica. La stoici întâlnim mai intâi termenul de *logică*, aplicat la „analitica" aristotelică, însă în înţelesul de logică formală, cum nu era la Aristotel, dar cum a rămas până astăzi. *Logica* se ocupă numai cu *formele* de gândire, nu şi de *obiectul real* al acestei gândiri.

Iar stoicii adaugă o nouă problemă logică, absentă la Aristotel, problema *criteriului adevărului*, adică al *semnului* sigur după care ştim care cunoştinţă e adevărată şi care este falsă. Unele cunoştinţe au în ele o anumită însuşire magică, care ni le impune ca adevărate. Aceste cunoştinţe adevărate, adică expresia neînşelătoare a realităţii însăşi, sunt acele *senzaţii* sau *percepţii* (*phantasiai*) care au în ele un anume grad de *claritate* sau *evidenţă* internă, prin care ele se impun sufletului sau îl „prind" (*phantasiai kataleptikai*). Deci, criteriul adevărului este *evidenţa senzaţiilor*, teorie care ne face să credem că stoicii înclină spre *senzualism* (senzaţia este elementul cunoştinţei).

Totuşi, stoicii nu se mulţumesc cu *senzaţia*, ci adaugă, ca o cunoştinţă complementară, *raţiunea* (*logos*), adică acele cunoştinţe generale pe care le posedă toţi oamenii, „noţiunile comune" sau „anticipaţiile", cum le numeau ei, cunoştinţe oarecum înnăscute individului, căci acesta nu este conştient de a le fi format. Raţiunea umană este o scânteie din raţiunea divină şi universală de care se ocupă fizica. Prin teoria cunoştinţei, stoicii înrâuresc dintre moderni pe Descartes şi pe Locke.

Fizica. Cosmologia stoică porneşte, ca de la o axiomă, că tot ce există, deci şi sufletul, este *corporal* sau *material*, concepţie ce va renaşte la Hobbes, în veacul al XVII-lea.

Materia - sau corporalul - este alcătuită din două principii opuse - unul pasiv, care suferă acțiuni, materia inertă, obișnuită, vizibilă, și unul activ, materia fină, vie invizibilă, creatoare, asemenea focului dotat cu Rațiune al lui Heraclit, de la care se inspiră stoicii; este un suflu cald și însuflețitor (*Pneuma = Spiritus*)

Acest Suflu sau Spirit de foc și rațional este divin, este însăși Divinitatea, care rânduiește materia după *idei creatoare (logoi spermatikoi)*. Aceste *idei seminale* nu sunt decât „formele" materializate ale lui Aristotel. Spiritul-foc sau Rațiunea universală, pătrunde totul, mișcă orice, conduce lumea după un plan, este pronia, providență, teorie adesea folosită de creștini, ca și teoria „spiritului" sau a „duhului" rațional. Pe scurt, fizica stoică este un *panteism materialist*.

Stoicii reînviază teoria heracliteiană a focului-*logos*, teorie care va fi împrumutată și modificată de creștini; de asemenea, tot ei susțineau că lumea, care a ieșit din focul primordial, se va întoarce în același foc, printr-o *ardere catastrofală*, pentru ca să reapară după aceea, aidoma cu lumea distrusă, și tot așa de nesfrșite ori (*eterna reîntoarcere*).

O morală de eroi. În morală se revelează originalitatea filosofiei stoice, care se bucură până astăzi de o admirație nedezmințită. Nu este socotit „stoicul" și astăzi ca pildă de răbdare, renunțare și virtute sublimă? De bună seamă, și pentru stoici ținta vieții este fericirea, dar fericirea stoicilor nu stă în plăcere, ci în virtutea sublimă, care, la rândul ei, poate produce și plăcere, însă o plăcere pură, ce se adaugă virtuții din afară și care, în nici un caz nu este însuși scopul faptelor noastre. Virtutea este secretul lumii, iar viciul este rădăcina răului și a suferinței. Tot ce nu este virtute sau viciu este un bun **indiferent** (*adiaphoron*), care nu ne privește.

Și în ce constă virtutea? Răspunsul clasic al stoicilor este „a trăi potrivit cu natura", iar „natura" (*physis*) era, după ei, *rațiunea universală*, din care licărește și în noi o scânteie - rațiunea omenească. A trăi potrivit cu rațiunea (*hegemonikon*) este totuna cu a înăbuși patimile, a fi senin (*apatheia*), a înfrunta sau a socoti ca păreri greșite suferințele vieții; *sustine et abstine* (luptă și stăpânește-te) era formula rezumativă a moralei stoice.

Înțeleptul stoic este stăpânul vieții sale; el luptă pentru a sădi mai multă rațiune și virtute în viață, și în această luptă stă măreția sublimă și adânca seriozitate morală a stoicismului, care se ridică până la culmile sacrificiului voit și suprauman al vieții. Toți ceilalți oameni, stăpâniți de patimi, sunt niște „nebuni"

Precum stoicii admit în fizică o singură Rațiune, iar în morală o singură virtute (înțelepciunea), tot astfel în politică se ridică peste granițele naționale și cer o singură lege și un singur stat - *statul lumii* (*cosmopolis*). Pregătind cosmopolitismul creștin, stoicii socotesc pe toți oamenii, indiferent de clasa socială, drept frați ce trebuie să se ajute și să se iubească. Duritatea moralei stoice nu înăbușea iubirea și dreptatea, înțelese rațional, nu simțite pătimaș.

Cleante și Crisip. Urmașul lui Zenon în conducerea școlii este Cleante (330-232 î.H.), care s-a distins printr-o adâncă dispoziție religioasă, așa cum se întrevede în *Imnul către Zeus*, păstrat de la el.

Al treilea mare stoic, dintre cei vechi, este Crisip din Cilicia (Asia Mică), care a dat o alcătuire sistematică și enciclopedică stoicismului, din care pricină a fost botezat al doilea întemeietor al școlii stoice (281-208). Crisip a fost nevoit să introducă în stoicism unele prefaceri, în urma atacurilor înverșunate ale neoacademicului Arcesilas, un mare și temut spirit critic.

b) **Stoicismul mijlociu.** În urma criticii lui Arcesilas, stoicii din veacurile II și I î.H., numiți și stoicii mijlocii, încep a primi în sistemul stoic idei străine, platonice și aristotelice,

şi astfel îndreaptă stocismul spre eclectism (alegere şi combinare de deosebite elemente filosofice, fără unitate lăuntrică). Reprezentanţii mai de seamă ai acestui stoicism eclectic sunt Panaitios, care a trăit la Roma, apoi la Atena, şi Poseidonios, dascăl de filosofie în Rodos, unde a fost frecventat şi de Cicero.

Acest stoicism a avut o înrurire deosebită asupra culturii romane.

c) **Stoicismul nou sau roman.** Încă de prin veacul al II-lea î.H., stoicismul pătrunde în austera Romă, unde este îmbrăţişat cu entuziasm. La Roma era chiar o modă ca fiecare om mai avut să aibă pe lângă sine ca sfătuitor un filosof stoic; ceva mai mult, stoicismul este prefăcut într-o armă de luptă a republicanilor contra corupţiei şi tiraniei imperiale. Nu este de mirare dacă împrăştirea stoicismului în lumea romană provoacă o reînviere a stoicismului (secolele I şi II d.H.), care, cu tot eclectismul său, produce opere de o mare valoare filosofică şi literară, păstrate întregi până astăzi, pe câtă vreme de la stoicii celorlalte două şcoli nu avem decât fragmente. Reprezentanţii mai însemnaţi ai stoicismului roman sunt Seneca, Epictet şi Marc-Aureliu.

În operele lui L. Annaeus Seneca, din Corduba (Spania), mort la 65 d.H., în care descoperim şi influenţe platonice, şi chiar epicureice, idealul înţeleptului stoic pierde din rigurozitatea supraumană a stoicismului vechi, şi se mulţumeşte să ceară dreptate faţă de toţi oamenii, chiar faţă de sclavi, eliberare de pasiuni şi mai cu seamă de frica de moarte, lucru pe care l-a dovedit Seneca, luîndu-şi singur viaţa, din ordinul lui Nero. *Scrisorile către Luciliu* sunt şi astăzi o înălţătoare lectură pentru toată lumea. Seneca a fost un gânditor admirat şi de creştini, care au încercat să-l facă un adept al creştinismului, atât în evul mediu, cât şi în timpurile noi, până astăzi.

În operele lui Epictet, *Manual şi Cuvântări*, morala stoică se întrupează într-o formă desăvârşită şi numai în miezul ei substanţial. La Epictet (50-138 d.H.), fostul sclav eliberat şi paralitic, stoicismul nu mai este teorie, ci viaţă, o forţă a personalităţii. Omul care ascultă de raţiune, se apropie de Dumnezeu căci prin dezvoltarea puterii lăuntrice el ajunge să privească cu nepăsare orice suferinţă şi să primească fără şovăire moartea drept în ochi. Ca şi Seneca, stoicismul lui Epictet are o coloratură religioasă.

Cu Marc-Aureliu Antonin, stoicismul, ajuns pe tronul cezarilor (161-180 d.H.), se sfârşeşte. Opera sa, *Către mine însumi*, sub forma unui jurnal filosofic, a fost scrisă în parte în tabără, pe când lupta cu marcomanii, la Dunăre. Deşi mare prigonitor al creştinilor, Marc-Aureliu se ridică până la culmile mistice ale rugăciunii creştine atunci când contemplă providenţa din lume, acea Raţiune universală care cârmuieşte cu atâta înţelepciune schimbările lumii şi care ştie, ca un medic savant, să administreze doctrina amară a suferinţei în scopul însănătoşirii sufletului.

Epicurianismul

Precum în epoca dinainte Şcoala cinică şi Şcoala cirenaică se aflau la cele două extremităţi ale atitudinii morale, tot astfel în această epocă (secolul IV î.H. - secolul IV d.H.) stau faţă în faţă şcoala severă a porticului care continuă morala cinică, şi, *Grădina lui Epicur*, unde se adăposteşte morala cirenaică a plăcerii.

Epicur. Întemeietorul şcolii este Epicur (341-270 î.H.), născut în insula Samos, a cărui educaţie filosofică a început la vârsta de 14 ani, la Atena, cu un filosof platonic. Dar o schimbare neaşteptată în situaţia părinţilor săi îl sileşte să plece din Atena la Teos (Asia Mică) unde

este câştigat definitv de Nausiphanes, un adept al filosofiei lui Democrit. Pe la 310 întemeiază el însuşi o şcoală filosofică în Mitilene, apoi la Lampsac, pe care, în sfârşit, o mută la Atena, în faimoasa grădină din nord-vestul oraşului, care de atunci s-a numit „Grădina lui Epicur"

Discipolii săi, între care se aflau şi femei, îl adorau ca pe un zeu, ceea ce măgulea grozav nemăsurata sa vanitate. După moarte, Epicur va fi sărbătorit în fiecare lună, printr-un ospăţ, de unde a luat naştere reputaţia de cheflii a epicureilor.

Din operele lui Epicur s-au păstrat fragmente, unele descoperite cu prilejul săpăturilor de la Herculanum, în sudul Italiei.

Epicur îşi împărţea filosofia sa în trei discipline: *canonica* sau „măsura" şi criteriul adevărului, *fizica*, concepţia despre lune, şi *etica*. Ca şi la stoici, *etica* este miezul filosofiei.

Canonica este o introducere în fizică, precum fizica este o introducere în morală. În teoria cunoştinţei, Epicur este un empirist sau senzualist mai consecvent decât stoicii; cunoştinţa îşi are izvorul în senzaţie, în simţuri, căci senzaţia posedă în sine un semn sigur al adevărului - claritatea sau evidenţa. Dacă simţurile ne-ar înşela o singură dată, am putea bănui că ne înşală întotdeauna; de aceea trebuie să credem că imaginile din noi reprezintă exact lucrurile reale din afară. Această corespondenţă se explică prin natura percepţiei; percepţia are loc prin intrarea în suflet, pe canalul simţurilor, a unor mici imagini, care se desprind din lucruri şi le reprezintă cu fidelitate (teoria lui Democrit). Totuşi şi Epicur adaugă senzaţiilor anume noţiuni obşteşti (*proplèseis*), ce se formează din contopirea în inconştient a mai multor senzaţii.

Fizica epicureică, ca la toţi filosofii greci, nu se ocupă numai cu materia moartă, ca fizica noastră, ci şi cu materia vie (biologia), cu sufletul (psihologia) şi cu Dumnezeu (teologia). Pentru Epicur, interesul cercetării „naturii" nu este pur teoretic, ci unul practic - dându-ne seama că în natură totul se petrece în chip necesar şi după legi eterne, vom scăpa de tiranicele superstiţii religioase şi de teama unei vieţi viitoare, teamă care ne tulbură *liniştea (ataraxia)*, scopul vieţii de pe Pământ. Dintre toate conceptele filosofice mai vechi, cea mai ateistă şi cea mai ştiinţifică era aceea a lui Democrit.

De aceea, Epicur nu se trudeşte a construi o fizică originală, ci reînviază naturalismul lui Democrit sau concepţia atomistă, învăţată de la Nausiphanes: lumea se reduce la atomi şi la mişcarea necesară a acestora, fără intervenţia arbitrară a zeilor. Totul se petrece în natură ca şi cum zeii n-ar exista.

Totuşi, Epicur, pentru a salva libertatea omenească, introduce în natură arbitrarul divinităţilor, susţinând că atomii se întâlnesc printr-o *deviere* spontană, fără cauză, din drumul necesar al mişcării lor, deviere care s-a numit *clinamen*. În schimb, Epicur neagă intervenţia în lume a providenţei divine, susţinută de stoici, deoarece, pentru el, zeii - dacă ar exista - sunt formaţi tot din atomi, locuiesc în spaţiile dintre lumi şi se dezinteresează dumnezeieşte de soarta omenească.

După cum zeii sunt plăsmuiţi din atomi fini, subtili, străvezii, „oarecum materiali", tot aşa şi sufletul omenesc care, de aceea, nu poate fi nemuritor. Explicarea acestui *materialism* universal o găsim într-o prejudecată ştiinţifică antică, anume că tot ce lucrează sau suferă o schimbare e corporal şi că, prin urmare, necorporalul este vidul inexistent, căci acesta nu este nici activ, nici pasiv.

Concepţia epicureică are însemnătatea de a fi singura concepţie filosofică din această a treia epocă a filosofiei greceşti care dă o lămurire mecanicistă şi pozitivistă a lumii prin

înlăturarea cauzelor finale şi a mitologiei, de care abuzau stoicii, platonicii, peripateticii şi, cum vom vedea, neoplatonicii.

Morala. În cea mai strânsă dependenţă de fizică se află morala epicureică, după cum se vede din cele „patru leacuri" (*tetrapharmakos*) suverane împotriva tulburărilor sufleteşti. Cine posedă anume concepţii despre esenţa şi ordinea lumii, trebuie să ajungă în viaţă la o atitudine senină şi fericită. Patru sunt aceste idei, care prin forţa lor pot schimba un suflet: 1) Divinitatea nu este ceva de care să ne temem, căci lumea ascultă numai de legi necesare; 2) Moartea nu e de temut, fiindcă este totuna cu nesimţirea – când simţim, trăim; când am murit, nu mai simţim nimic; 3) Binele poate fi lesne procurat; 4) Răul poate fi lesne suportat. Căci dacă suferinţa este insuportabilă, durează puţin; când durează mult, devine suportabilă, sau, cum spunea Cicero, *slongus levis, si gravis brevis.*

Sufletul, cârmuit de aceste principii, izbuteşte a atinge ţinta vieţii, care este un plus de plăcere faţă de durere. Plăcerea este năzuinţa firească a oricărei fiinţe, fie că este o plăcere sufletească, fie că este o plăcere a „cărnii", cum zicea Epicur. Morala epicureică este o morală a plăcerii, un *hedonism*, ca la Aristip şi Democrit.

Totuşi epicureii duceau o viaţă cumpătată, pentru că, după ei, plăcerea cea mai mare era o plăcere negativă, adică lipsa de neplăceri, netulburarea, liniştea, seninătatea (*ataraxia*), iar din plăcerile pozitive apreciau mult plăcerea sufletească provocată de *amintirea* plăcerilor gustate odinioară. De aceea, înţeleptul epicureic trebuie să stăpânească „arta de a trăi", adică trebuie să înveţe a cântări valoarea plăcerilor nu numai pentru prezent, ci şi pentru viitor, adică a prevedea efectele îndepărtate ale plăcerilor prezente.

Liniştea fiind ţinta vieţii, Epicur recomanda adepţilor săi disprețul faţă de viaţa publică, gloria, onorurile, distincţiile, bogăţia; să trăiască departe de agitaţiile vane ale vieţii, privindu-le de departe ca nişte spectatori ai unei comedii sinistre. „Trăieşte retras" (în latineşte *bene vixit, qui bene latuit*), zicea el. Plăcerea sacrificiului pentru alţii nu intră în „Grădina lui Epicur".

Şcoala epicureică. Dintre sistemele filosofice de după Aristotel, epicurianismul este aproape singurul ce s-a schimbat prea puţin în cursul antichităţii. Cuvintele maestrului erau socotite sacre, cu o putere magică de a ferici pe oameni. Când epicurianismul pătrunde, odată cu antipodul său - stoicismul, în lumea romană, el dobândeşte, ca şi stoicismul, o formă literară.

Epicurianismul apare spre finele secolului al IV-lea î.H., aproximativ în acelaşi timp cu stoicismul, se împrăştie printre romani, în secolul al II-lea î.H., şi dăinuieşte, cu scurte eclipse, până în veacul al IV-lea d.H., când Augustin povesteşte că atunci dispăruseră orice urme de epicurianism.

Urmaşii mai însemnaţi ai lui Epicur sunt Metrodor din Lampsac, Hermarchos din Mitilene, Colotes, care este aprig combătut de bunul Plutarh, Apolodor şi numitul Filodem, care a predat epicurianismul la Roma, unde ajunsese celebru.

O reînviere a epicurianismului întâlnim pe la 200 d.H., în vremea Imperiului, la Diogene din Oinanda, în Licia, care a găsit de cuviinţă să sape în piatră pentru veşnicie precepte epicureice, pietre ce au fost dezgropate în vremea noastră şi care cuprind şi o scrisoare din tinereţe a entuziastului epicureu.

A fost ursit unui mare scriitor roman a lăsa viitorimii un monument al epicurianismului - Lucreţius Caro (secolul I î.H.), în admirabila operă *De natura rerum*, în care originale sunt doar stilul şi unele pasaje de o poezie neîntrecută.

Epicurianismul este reîmprospătat odată cu alte sisteme antice, în vremea Renaşterii, de italianul Lorenzo Valla (secolul XVI), iar în secolul al XVII-lea de canonicul Gassendi.

Scepticismul şi probabilismul Noii Academii

Certurile aprige, dar fără rezultat palpabil, dintre deosebitele şcoli dogmatice (platonism, peripatetism, stoicism şi epicurianism) tind tot mai mult şi în chip firesc către sfârşitul antichităţii a provoca nesiguranţă şi *îndoială (acatalepsia)* sau, în cazul cel mai bun, trezesc pornirea de a aduna crâmpeie de idei din toate sistemele filosofice şi a le contopi într-un sistem universal, în care să se împace tot ceea ce şcolile opuse aveau mai bun. În cazul dintâi, certurile sterpe duc spre nihilismul scepticismului; în cazul al doilea, către superficialul *eclectism.*

Scepticismul. *Scepticismul* este, ca şi celelalte filosofii ale acestei epoci, o filosofie practică, o înţelepciune a vieţii; scepticismul se mulţumeşte să arate drumul către fericire, care, după el, constă în liniştea sufletească, în netulburare (*ataraxia*), în lipsa de patimi (*apathia*).

Deosebirea dintre scepticism, care n-a format o „şcoală" filosofică, şi celelalte două şcoli de filosofie morală (stoicism şi epicurianism) apare în momentul în care se pune problema: care este mijlocul cel mai sigur pentru a ajunge la fericire, adică la *ataraxie*? Epicurianismul şi stoicismul îl descoperiseră într-o concepţie asupra lumii (necesitatea universală sau Raţiunea divină), aşadar într-un adevăr de nezguduit, pe câtă vreme scepticii, disperând de a mai găsi reazemul fericirii în adevăr, într-o dogmă, caută refugiul, din contră, în *îndoială*, în suspendarea judecăţii (*epoche*) în faţa tuturor problemelor privitoare la existenţa şi la valoarea lucrurilor. Nu ştim ce este adevărat şi fals, nu ştim ce este bine şi rău; totul este convenţie omenească, concepţie subiectivă, deci iluzie. De ce dar să ne tulburăm pentru simple păreri? Nepăsare şi seninătate!

În istoria scepticismului antic deosebim scepticismul vechi, întemeiat de Pyrrhon prin veacul al IV-lea î.H., şi *scepticismul nou*, reînviat mai ales de Aenesidemos prin veacul I î.H. Dispariţia scepticismului între aceste două momente se explică prin transformarea şcolii academice într-o concepţie *probabilistă*, pe jumătate sceptică, fie sub înrâurirea ideilor lui Pyrrhon, fie printr-o întorsătură sceptică dată chiar platonismului; este vorba de „Noua Academie" sau, cum am mai numit-o noi, *Academia mijlocie.*

a) Scepticismul vechi. Întemeietorul scepticismului este Pyrrhon din Elis (c. 360-270 î.H.); de aceea, scepticismul a mai fost numit şi pyrrhonism („scepticism" îşi are originea în cuvântul grecesc *skepsis*, adică cercetare, examinare fără nici o hotărâre).

Despre viaţa lui Pyrrhon ştim că acesta a luat parte la expediţia lui Alexandru în Asia, până în India, că în acest timp a fost adeptul democriteanului Anaxarchos din suita lui Alexandru şi că în India a fost adânc impresionat de indiferentismul fachirilor indieni. Întors în Grecia, cu o înţelepciune nouă, începu a o propovădui minunând pe toţi prin seninătatea sa nealterabilă.

Pyrrhon însuşi n-a scris nimic, ci s-a mulţumit a trăi filosofia sa, dar ideile sale au fost expuse de elevul său Timon din Phlius, care a trăit la Atena şi care este şi cel din urmă sceptic vechi.

Pentru a ajunge la netulburarea sufletului, ţinta supremă a vieţii, Pyrrhon cerea să nu uităm două „principii": 1) Lucrurile sunt şi rămân incognoscibile în esenţa lor. Ceea ce ştim

despre ele sunt numai păreri personale, fenomene înşelătoare, fantome ale simţurilor; tot aşa binele şi răul, dreptul şi nedreptul sunt păreri omeneşti schimbătoare; în sine, nimic nu este nici bine, nici rău, ci *totul este totuna*, când bine, când rău, după împrejurări şi după oameni; 2) De aceea, trebuie să ne abţinem de la orice judecată (*epoche*), să ne mulţumim cu examinarea (*skepsis*) şi cu tăcerea (*aphasia*). Şi atunci va ţâşni de la sine, fără voia noastră, lipsa de orice iluzie asupra lumii (*atyphia*), netulburarea (*ataraxia*), înăbuşirea pasiunilor (*apathia*) şi mai cu seamă lipsa de orice suprize în viaţă (*acatelepsia*).

Academia nouă. Este ceea ce noi am numit, în împărţirea şcolii academice (platonice), *Academia de mijloc* sau *probabilismul*. Vechea Academie (vezi paragraful respectiv) a rămas credincioasă dogmatismului raţionalist platonic (ideile suprasensibile sunt adevărul absolut) până ce ajunge în fruntea şcolii academice elevul lui Crates, Arcesilas (315-240 î.H.), care îndreaptă Academia într-o direcţie ce ar părea cu totul nepotrivită cu spiritul dogmatic al platonismului. Poate sub înrâurirea ideilor scepticului Timon, sau poate sub înrâurirea lui Socrate, Arcesilas aruncă peste bord teoria dogmatică a Ideilor, cu bunul argument că acestea nu pot fi cunoscute de om, fiind suprasensibile, şi păstrează numai teoria cunoştinţei sensibile, care, dacă nu poate ajunge la adevăr şi siguranţă absolută, tot poate obţine oarecare *probabilitate* de adevăr, de unde şi numele de *probabilism* dat în vremea noastră acestei noi şcoli academice.

Probabilismul nu este scepticismul radical al lui Pyrrhon, ci un scepticism relativ, mai blând, căci recunoaşte că, deşi adevărul în sine este inaccesibil, totuşi ne putem apropia de el cu probabilitate crescândă.

Arcesilas, ca toţi probabiliştii, s-a distins printr-o critică necruţătoare a filosofiilor dogmatice, îndeosebi a stoicismului reprezentat în vremea sa prin părintele stoicismului, Zenon.

Cel mai cunoscut probabilist este Carneade din Cirene (213-129 î.H.), un elev mai depărtat al lui Arcesilas, prin care Academia recapătă nimbul de strălucire de odinioară.

Carneade este un gânditor genial, cel mai ilustru academician după Platon, un spirit critic de mâna întâi, cunoscut şi din ambasada filosofilor, alcătuită din el, stoicul Diogene din Babilon şi peripateticul Critolau, trimisă la 155 î.H. de Atena la Roma pentru a pleda cruţarea Atenei de un impozit oneros. La Roma, Carneade a zăpăcit lumea prin verva sa dialectică, care îl făcea în stare a susţine pentru şi contra dreptăţii cu o egală putere de convingere.[...]

Teoria logosului. Teoria originală a lui **Filon** stă în numirea tuturor acestor „puteri" laolaltă *logosul* divin, cea dintâi creaţie a lui Dumnezeu. *Logosul* sau *Cuvântul*, cum îl numea şi o tradiţie persană, este totalitatea *ideilor creatoare*, cum afirmau şi stoicii (*logoi spermatikoi*), prin care Dumnezeu conduce lumea şi prin care lumea se poate mântui, adică se poate întoarce la Dumnezeu şi se poate izbăvi de păcatul legat de materie, de simţuri şi de *dorinţe*. *Logosul* este la Filon „Fiul lui Dumnezeu", „primul născut", „icoana dumnezeirii"

Că *logosul*, „Raţiunea" este mijlocitorul şi mântuitorul lumii era o concepţie pe care grecii o făuriseră treptat de la Heraclit la Platon şi de la Platon la stoici, iar cei din urmă reînviază *logosul* heracliteian dându-i nuanţa platonico-aristotelică. *Logosul* este principiul raţional al lumii, fundamentul armoniei şi al dreptăţii; el este Raţiunea, dar şi Cuvântul (*Verbum*) care exprimă Raţiunea, căci Vorba este exprimarea unei Idei. De altfel, întreaga filosofie grecească este călăuzită de principiul că a cunoaşte lucrurile e totuna cu a „vorbi" just despre ele, a găsi „expresiile" cele mai nimerite, adică noţiunile cele mai clare.

Filosofia grecească este o „logică", o „dialectică", o întemeiere a realității prin idei sau „vorbe" Era dar firesc ca filosofia grecească, care aprecia așa de mult *retorica* (arta de a vorbi) și *dialectica* (arta de a discuta) să ajungă la concepția logosului, a Rațiunii-Cuvânt, principiu ordonator al lumii și ideal moral pentru omenirea însetată de a se mântui de păcatele lumii pământești sau *sensibile*.

Însă concepția grecească a *Logosului*, principiu al lumii și „mijlocitor" între om și Dumnezeu, nu putea dobândi o semnificație religioasă, fiindcă *Logosul* rămânea prea străin de om, ca o divinitate îndepărtată și rece. Pentru a deveni putere religioasă, *Logosul* trebuia să vorbească inimii, dar pentru aceasta trebuie să se *personifice*, să îmbrace forma omenească. Și tocmai iudaismul avea în sânul său o legendă ce umaniza *logosul*, ca mântuitor al lumii; era credința într-un Mesia, un erou popular mult așteptat de neamul evreiesc, robit străinilor, deși menit a fi stăpânitorul celorlalți. Mesia era „mântuitorul", intermediarul între om și Dumnezeu; el avea o realitate vie, însă era lipsit de caracterul metafizic de principiu universal și etern, caracter pe care îl dobândește la Filon prin contopirea lui Mesia iudaic, realitate fără idee, cu *Logosul* grecesc, idee fără realitate.

Mai rămânea un pas de făcut pentru ca mult doritul Mesia-Izbăvitor să înflăcăreze inimile și să aprindă scânteia credinței care îmboldește, până la sacrificiul vieții, în nădejdea vieții veșnice. Căci nimeni nu se sacrifică pentru ca să moară, ci pentru a trăi o viață mai înaltă și veșnică. Mesia, Mântuitor al lumii, trebuia să fie privit ca o realitate omenească și istorică, o făptură umană în carne și oase, care totuși a izbutit în persoana sa să se mântuiască de lume și să se ridice până la Dumnezeu și astfel să devină o pildă de „imitat" pentru toți oamenii. Acest pas mai departe îl face creștinismul; Iisus este Mesia iudaic, mântuitorul lumii și *Logosul* etern care s-a încarnat, a devenit om și a pătimit ca toți oamenii în zilele lui Pontiu Pilat. Acest progres îl găsim în a patra *Evanghelie* a lui Ioan, care începe astfel: *la început era Cuvântul* (*Logos*), iar *Logosul* a devenit „carne" și este Iisus, mântuitorul omului de lumea păcatului și mijlocitorul lui pe lângă Dumnezeu, tatăl său. Iată cum *logosul* (Intelectul) grecesc, trecut prin Mesia iudaic la Filon, ajunge la Ioan și apoi la toți creștinii: Iisus, principiul etern al Izbăvirii și în același timp o realitate istorică.

Neoplatonismul. Plotin. Direcțiile teosofice pregătitoare, cu toate că împrumută idei dintr-o parte și alta, au ca centru de cristalizare filosofia lui Platon. Acest gânditor este animatorul filosofic al tuturor acestor speculații mistice.

Dar neopitagorismul, platonismul eclectic și greco-iudaismul erau numai încercări discrete și parțiale ale unui *nou platonism*, care avea misiunea istorică de a pune laolaltă toate religiile păgâne în scopul de a reface unitatea religioasă a Imperiului roman în descompunere. *Neoplatonismul* îndrăznește să devină acea mult așteptată filosofie religioasă atotcuprinzătoare, o filosofie de amurg și de apoteoză, care să sintetizeze nu numai toate religiile politeiste păgâne, ci și toate sistemele filosofice, având ca punct central o nouă interpretare a filosofiei platonice. Concepția neoplatonică este cea din urmă filosofie grecească, cea din urmă pâlpâire, e drept măreață și consecventă cu sine, a unei gândiri în agonie.

Neoplatonismul își face apariția în veacul al III-lea d.H., în momentul în care decadența romană era destul de avansată, iar creștinismul crescând devenise o forță spirituală formidabilă, căreia neoplatonicii, în mod sistematic și cu înverșunare, luptă zadarnic a-i pune stavilă. Creștinismul va birui neoplatonismul, dar neoplatonismul își va lua revanșa, căci, fără ajutorul ideilor neoplatonice, creștinismul n-ar fi izbutit a-și făuri o teologie și dogme

care să-i mulţumească şi pe cei culţi şi să dea o unitate şi trăinicie intelectuală „credinţei" individuale.

Aşadar, neoplatonismul se înfăţişează ca o apologetică, o apărare a păgânismului, ca o încercare de a insufla, prin balonul de oxigen al unui misticism teosofic, vag şi anemic, o nouă viaţă unui muribund - păgânismului.

Neoplatonismul îşi face apariţia în Alexandria, fiind întemeiat de Ammonios Saccas („purtătorul de saci"), fost hamal în tinereţe, devenit apoi un original comentator al lui Platon şi şef al unei şcoli filosofice cu mare răsunet. Printre numeroşii săi ucenici a fost şi „părintele bisericii" Origene, dar cel mai ilustru este Plotin, care e adevăratul întemeitor al neoplatonismului, căci de la Saccas nu s-a păstrat nici o operă.

Plotin . Biografia acestui enigmatic alexandrin, care va stăpâni gândirea elenă trei sute de ani, a fost scrisă de discipolul său Porphyrios. După moartea lui Saccas, Plotin (205-270 d.H.) colindă Siria atras de înţelepciunea misterioasă a Orientului, pentru ca apoi să se stabilească în metropola lumii, Roma, unde începe a preda filosofia sa, care fascinează un ales auditoriu, printre care se numără împăratul Galienus şi soţia sa Salonina. După zece ani de învăţământ prin viu grai, Plotin se hotărăşte a-şi scrie filosofia, rodul atâtor ani de meditaţie, sub forma unor mici tratate, care au fost editate şi orânduite de elevul său Porphyrios în şase grupe de câte nouă, de unde şi numele de *Eneade* păstrate în întregime până astăzi. Opera lui Plotin, cea din urmă operă originală a grecismului, trădează o mare erudiţie filosofică şi este o lucrare filosofică de căpătâi, cu o înrâurie neistovită până astăzi.

Teoria emanaţiei. Procesiunea. Punctul de plecare al concepţiei plotiniene este *dualismul* - Dumnezeu pe de o parte, lumea de alta, dualism pe care Plotin luptă a-l reduce la un *monism spiritualist* şi *mistic*, foarte aproape de panteism. Deşi lumea este radical deosebită de Dumnezeu, ea este o emanaţie, o procesiune (purcedere) din Dumnezeu, iar Dumnezeu se află neîncetat prezent în lume, dacă nu prin esenţa sa, cel puţin prin tăriile ce purced (emană) din el. Căci Dumnezeu este totul, Dumnezeu este unicul, el este începutul, dar şi sfârşitul. Din *el* emană lumea prin extazul mistic şi izbăvitor. Dumnezeu este unitatea şi armonia universului. „Emanaţia" este coborârea, purcederea, procesiunea în *afară de timp*, efulguraţia spirituală, desfăşurarea imperfectului din perfect trecerea de la abstract şi general la concret şi particular, pe când *evoluţia* este trecerea progresivă şi *în timp* de la imperfect la perfect, iar *creaţia*-producerea din nimic, nu din substanţa divină, ca în emanaţie, a lumii într-un anume moment al timpului. Emanaţia se deosebeşte aşadar şi de creaţie (creştinism) şi de evoluţie. [...]

Dumnezeu este începutul, el este Nenumitul, mai presus de gândire, însă şi de existenţă, aşadar ceva negrăit şi misterios, care, cel mult, poate fi numit *Unul (to En)*. El este totuna cu *Nimicul*, dar un nimic infinit de bogat, ce cuprinde în germene tot ce există; îl mai putem numi şi *Binele* absolut, căci în el totul se armonizează, este o „coincidenţă a opoziţiilor" Şi Platon numea Binele, sau Ideea ideilor, Dumnezeu, însă Plotin înalţă pe Dumnezeu-unul şi Binele cu totul deasupra ideilor (gândirii), ca o realitate *transcendentă* şi absolută.

Din acest Unul-Divinitate ţâşneşte de la sine, spontan şi inconştient, adică emană lumea spirituală în trei faze coborâtoare, fără ca prin aceasta Dumnezeu să piardă ceva din sine, întocmai cum lumina Soarelui se împrăştie pretutindeni fără ca puterea de iradiere a Soarelui să se micşoreze. Dumnezeu pătrunde lumea nu prin substanţa sa care rămâne nealterată, ci prin forţa sa (*dynamis*), prin activitatea sa, concepţie pe care o putem numi *panteism dinamic*.

Cea dintâi emanaţie a Unului este *Intelectul* (nous), care se aseamănă cu *logosul* lui

Filon, iar Intelectul are *în sine ideile*, prototipurile platonice. *Teoria Intelectului, care cuprinde în sine Ideile*, este cea mai însemnată prefacere a platonismului, căci la Platon ideile nu alcătuiesc un Intelect, ci o lume prototipică, model.

Intelectul este întors intuitiv către Unul, dar, când se gândeşte pe sine apar în el Ideile, *obiectul* cunoştinţei; acestea constituie lumea inteligibilă, adică lumea esenţelor eterne, modele ale lucrurilor *sensibile*.

Din Intelect ţâşneşte inconştient, ca o iradiere de al doilea grad, *Sufletul (psyche)*, şi anume mai întâi sufletul lumii, care dă acestei lumi armonia şi acea simpatie magică dintre toate lucrurile. Din sufletul lumii ţâşnesc sufletele particulare, care sunt *demonice*, omeneşti, animale şi vegetale. Sufletele sunt întoarse către corpuri, ele sunt forţele care traduc în spaţiu şi timp „ideile" nespaţiale şi netemporale. Unul, Intelectul şi Sufletul alcătuiesc cele trei *ipostaze* (substanţe), o trinitate după modelul căreia se va forma trinitatea creştină: Tatăl (Unul), Fiul (Intelectul, *Logosul*) şi Sfântul Duh (Sufletul).

Lumea spirituală a celor trei „ipostaze" alcătuieşte un tot armonios şi veşnic, căruia i se opune lumea sensibilă şi trecătoare a *Materiei (hyle)*, din care sufletele formează corpurile multiple, lipsite de unitate, de aceea nedeterminate, aproape neexistente.

Dar materia de unde vine? Dacă ea ar exista din eternitate, alături de Dumnezeu, cum înclinau a crede sistemele clasice precedente, atunci Dumnezeu nu mai este Unicul atotputernic, ci el este îngrădit în forţa sa de către materie; iar dacă materia purcede din Dumnezeu, cum materia este rădăcina patimilor şi răului, Dumnezeu nu mai este Binele. Este aici o contradicţie primejdioasă sistemului, pe care Plotin n-o putea înlătura cu totul.

Mai întâi, Plotin, pentru a ocoli această greutate, admite un fel de *materie inteligibilă* în intelect, o idee a materiei, o materie oarecum spirituală, din care se zice că este format corpul *zeilor* şi *demonilor*, mijlocitori între oameni şi Intelectul divin. Însă aceasta nu era destul, şi de aceea el admite, ca *a patra* emanaţie a lui Dumnezeu, o *materie* inferioară, sensibilă şi corporală, în care sufletele stau închise ca într-o carceră şi din care ele aspiră să scape (mântuirea). Această materie este cu totul nedeterminată, iraţională, pură virtualitate, ca la Aristotel, totuna cu nonexistenţa; ea este totuşi o emanaţie a existenţei perfecte, precum razele luminoase, la mari depărtări, se transformă în clarobscur şi chiar în bezna întunericului.

Cum vedem, ca un adevărat grec, îndrăgostit de frumuseţea corporală, el nu neagă cu totul materia, cum face ascetismul creştin.

Conversiunea şi izbăvirea. Metafizica şi teologia plotiniene ne-au arătat procesiunea, coborârea Unului în ipostazele sale, de la lumina orbitoare a Ideilor până la întunericul Materiei, emanaţia, care îşi află explicarea într-un act de bunătate şi iubire spontană. Dar rezultatul fusese întemniţarea sufletului în materie, sărăcirea spiritului robit de nevoile sensibile. Există totuşi o cale a izbăvirii de materie şi a întoarcerii, a *conversiunii* lumii în sânul divinităţii. Cu problema mântuirii sufletului de mizeriile lumii materiale se ocupă *morala*.

Scopul către care râvneşte sufletul, virtutea supremă este părăsirea lumii pământeşti si revenirea la Dumnezeu. Acest scop este atins numai prin contemplare intuitivă, prin *extaz* (ieşire din sine), şi anume sufletul se întoarce mai întâi în *Intelect*, în lumea ideilor; însă fiindcă şi aici persistă deosebirea dintre subiect (Intelect) şi obiect (Idei), sufletul se îndreaptă spre *Unul*, avântat de intuiţia mistică. Prin intuiţie se contopesc, fără nici o distincţie, sufletul şi Dumnezeu, într-un raport delicios, într-o narcoză divină, care stinge flacăra conştiinţei şi

anihilează eul într-o fericire negrăită. „Divina comedie" s-a sfârşit; lumea a ieşit din Dumnezeu, pentru ca să revină în el, cu toate că, în amândouă cazurile, nu pricepem de ce.

Porphyrios ne spune că această stare extatică i-a reuşit lui Plotin de patru ori, iar lui numai o singură dată. Din concepţia plotiniană se desprinde acea mireasmă a misticismului de care se vor îmbăta toţi misticii creştini, medievali şi moderni.

Şcoala romană. Ucenic a lui Plotin este Porphyrios, „purtătorul de purpură" (233-304), oriental de origine, care a continuat la Roma învăţătura şi pildele lui Plotin. El este cunoscut prin înverşunata scriere *Contra creştinilor*, care a fost arsă din ordinul împăratului creştin Teodosiu, şi prin însemnata *Introducere* (*Eisagoge*) în „categoriile lui Aristotel", care în traducerea latină a neoplatonicului Boethius, ucis la 525 din ordinul lui Teodoric, regele ostrogoţilor, a slujit ca manual de logică în evul mediu, provocând marea discuţie a „universalilor", de care ne vom ocupa mai târziu.

Înrâurirea neoplatonică se exercită asupra celor dintâi gânditori creştini, îndeosebi asupra lui Augustin, cel mai mare părinte al bisericii catolice (secolul IV).[...]

Şcoala din Atena. Cea din urmă ramificaţie a neoplatonismului este aşa-numita „Şcoală din Atena", care ocupă prin veacul al IV-lea locul bătrânei Academii, ce lâncezea demult. Cel mai de vază neoplatonic atenian este Proclos (411-485), a cărui însemnătate, în cadrul neoplatonismului, este de a fi înzestrat neoplatonismul cu o formă enciclopedică, adică de a fi plăsmuit arbitrar un sistem filosofico-religios, destul de complicat, după legea triadelor (teză, antiteză şi sinteză), în care intrau cu de-a sila substanţa întregii filosofii greceşti şi toate mitologiile politeiste ale vremii. La el, ideile platonice sunt deghizate în divinităţi păgâne, iar filosofia devine o religie politeistă universală.

Cel din urmă neoplatonic este Damascios, în timpul căruia împăratul creştin de răsărit, Iustinian, închide cu forţa la anul 529 „Şcoala din Atena" şi-i confiscă bunurile, iar neoplatonicii vremii, erau vreo şapte la număr, caută adăpost la regele perşilor Coşru Nuşirvan, fapt care ne aminteşte, prin contrast, fuga celor dintâi filosofi greci dinaintea puterii ameninţătoare a perşilor.

Deşi, în urma presiunii lui Coşru, neoplatonicii sunt reprimiţi, şcoala rămâne definitiv închisă, din lipsă de elevi, şi cu ea filosofia greacă este îngropată în Orient, după ce fusese ucisă la 525 în Occident, în persoana lui Boethius.

Vrednic de citat, ca un simptom al prefacerilor vremii, este faptul că, în anul în care păgâna „Şcoală din Atena" era închisă de creştini, Benedict din Nursia întemeia în Italia, pe Monte Cassino, cea dintâi mânăstire „benedictină", care va deveni o pepinieră a teologiei şi filosofiei creştine.

Comentatorii neoplatonici ai lui Aristotel mai stăruiesc încă la Alexandria până la 640, când oraşul este ocupat de arabi şi evacuat de filosofi, în vreme ce marea bibliotecă alexandrină ardea din ordinul califului Omar. Filosofia greacă se refugiază la Bizanţ (Constantinopol), unde lâncezeşte în evul mediu până ce Constantinopolul este ocupat de turci (1453).[...]

FILOSOFIA CREŞTINĂ - PATRISTICĂ ŞI SCOLASTICĂ

Filosofia patristică

O graniţă hotărâtă între filosofia greacă şi filosofia creştină medievală nu există; trecerea de la gândirea creştină se face pe nesimţite şi, în afară de noul ferment spiritual adus de *credinţa creştină*, gândirea medievală se hrăneşte din substanţa gândirii greceşti. Ca fond filosofic, gândirea medievală are o singură originalitate - cerne gândirea elenă printr-o anumită sită, care nu lasă să se strecoare decât acele elemente filosofice ce aveau cinstea de a aduce vreun folos noii Credinţe: creştinismul. Putem numi, aşadar, filosofia „medievală" *philosophia christiana,* expresie consacrată de Augustin.

Este de la sine înţeles că filosofia medievală nu poate fi înţeleasă fără a cerceta în ce constă acea revoluţie spirituală care, pornită din Galileea, a ajuns să cuprindă lumea şi să devină un factor component al culturii europene.

„Filosofia creştină" se împarte în două faze, între care trecerea este, de asemenea, continuă:

1) *Filosofia patristică*, de la moartea lui Iisus până prin veacul al VII-lea, în care timp credinţa creştină se împrăştie în lumea greco-romană, cu a cărei gândire stabileşte un compromis religioso-filosofic, cristalizat în *dogmele* teologice, şi devine o biserică. Patristica sau epoca „părinţilor bisericii" (*patres ecclesiae*) este răstimpul de formare a *dogmelor creştine* (propoziţiile de temelie ale credinţei), în care vreme, cu tot dispreţul arătat de creştini faţă de filosofia păgână, religia şi filosofia stau în strânsă legătură şi aproape pe picior de egalitate.

2) *Filosofia scolastică*, debutează prin veacul al IX-lea, în vremea lui Carol cel Mare, adică atunci când creştinismul se germanizează, câştigând şi pe barbarii aşezaţi în Imperiul Roman de Apus. Dogmele de căpetenie, fiind alcătuite, nu mai era aproape nimic de schimbat la ele, dar rămânea ca ele să fie explicate barbarilor prin sistematizarea şi întemeierea lor raţională. Gândirea filosofică, lucru cunoscut, începe a fi din nou preţuită; nu mai stă alături de credinţă, ci este subordonată ei - adevărul absolut a fost revelat de Dumnezeu prin Iisus şi a fost stabilit definitiv de tradiţia apostolică şi patristică, inspirată de duhul sfânt, însă trebuia să fie lămurit şi întemeiat pe calea raţiunii sau „luminii naturale" în *şcolile* bisericeşti, singurele şcoli ale vremii; de aici şi numele dat filosofiei medievale prin excelenţă: filosofia *scolastică,* adică „filosofia şcolii" În vremea scolasticii, filosofia este socotită *ancilla theologiae* (roaba teologiei), după expresia scolasticului Petrus Damiani (pe la 1080).

Caracterul specific al celor două faze este aceea pecetea pe care credinţa creştină o imprimă nu numai asupra gândirii, ci asupra întregii vieţi sociale, economice şi morale a popoarelor europene până în veacul al XV-lea, când cultura europeană începe a se elibera de tutela tiranică a teologiei prin mişcarea umanistă, prin „reforma" religioasă, dar mai cu seamă prin apariţia spiritului pozitiv sau ştiinţific.

Vreme de mai bine de o mie de ani (sec. IV – sec. XV), civilizaţia europeană, care moşteneşte cultura greco-romană, se dezvoltă cu încetineală somnambulică, fascinată de credinţa creştină. Tocmai această încetineală ne dovedeşte cât de relativ este factorul timp în preţuirea unei perioade filosofice. O perioadă filosofică se află într-o prefacere vertiginoasă, cum bunăoară este veacul al XIX-lea, o alta într-o prefacere lentă şi aproape nesensibilă, dacă este privită mai departe.

Dacă filosofia creştină, prin conţinutul ei filosofic, pare prea săracă, în proporţie cu răstimpul evoluţiei sale, totuşi este o părere greşită şi o prejudecată că ea este un vid filosofic, o oglindă a unei ignoranţe crase şi că ea rupe cu totul continuitatea filosofică europeană. Filosofia medievală păstrează în sânul ei filosofia greacă sub pojghiţa dură a dogmelor intangibile, şi era destul să se spargă coaja pentru ca miezul filosofic grecesc să apară în contradicţie cu religia, care se folosise de el până atunci. Doriţi o pildă? Iat-o: la 529 d.H. se închide cea din urmă şcoală grecească, „Şcoala din Atena" - şcoală neoplatonică; ei bine, aceeaşi direcţie o regăsim în perioada Renaşterii (secolul al XV-lea), la Florenţa, sub numele de Academia platonică. Între aceste două şcoli, continuitatea nu s-a rupt niciodată, căci, precum vom vedea, filosofia creştină se nutreşte tot timpul de peste o mie de ani cu idei platonice şi neoplatonice.

*

În filosofia patristică se impune a deosebi, de asemenea, două epoci, separate prin marele conciliu ecumenic din Niceea (325), care are însemnătatea de a fi pus bazele *dogmelor* creştine sau articolelor de credinţă (crezul) absolut sigure, revelate de Dumnezeu şi de duhul sfânt.

În cea dintâi epocă, înainte de Niceea, descoperim ca momente mai însemnate: 1) Iisus, Pavel şi apostolii, adică o *fază apostolică*, apoi o fază a *părinţilor bisericii* cu Origene cel mai de vază, care pregăteşte dogmele ce vor fi consacrate la Niceea; b) în epoca a doua, postniceeană, dogmele sunt dezvoltate şi desăvârşite de alţi părinţi ai bisericii, între care Augustin este luceafărul. Cu Augustin, opera de înjghebare a dogmelor este aproape definitivă; mai rămânea de acum ca dogmele să fie impuse, prin legitimare raţională, tuturor popoarelor.

1. Iisus

Fără Iisus, creştinismul n-ar fi luat naştere, iar fără Pavel el nu ar fi cuprins întreaga lume, din Antiohia până la Atena, Roma, Spania şi Britania. Aşadar, nu putem înţelege biruinţa creştinismului fără conlucrarea acestor două personalităţi, una genială şi sfântă, alta înflăcărată şi activă.

Iisus este o apariţie curat iudaică, deoarece fără pregătirea mozaismului, opera lui Iisus rămâne enigmatică. Religia mozaică este un sever *monoteism*, singurul monoteism din antichitate aproape cu totul lipsit de construcţii fantastice şi mitologice. Dumnezeul evreiesc este Iahve, cu care Moise şi poporul evreu au încheiat un pact, o înţelegere *conştientă*, voită de ambele părţi contractante, în puterea căreia Iahve se lega să înfăptuiască supremaţia politică a poporului evreu şi numai a acestui neam, iar neamul lui Israel se lega să nu adore alt zeu decât pe Iahve. Era un tratat religios de „alianţă" politică externă şi chiar internă.

Aşadar, Iahve era o divinitate exclusiv naţională, iar evreii au păstrat până astăzi identitatea religiei şi statului-naţiune, caracteristică de altfel oricărei teocraţii, adică exercitării puterii politice de către sacerdoţi.

„Păcat" și „sfințenie", „pedeapsă veșnică" (Gheena) și „învierea morților" erau noțiuni religioase mai pronunțate la evrei decât la celelalte popoare orientale și occidentale.

În afară de „legea" dată de Moise, din porunca lui Iahve, consemnată în *Pentateuh*, religia ebraică nu rămâne staționară, ci este dusă mai departe de *profeți*, inspirați de Dumnezeu, între care cel mai însemnat este Ieremia. Progresul realizat de profeți stă în înlocuirea noțiunii de divinitate crudă, răzbunătoare și războinică, printr-o divinitate bună, iubitoare și pașnic-morală, care cerea să fie adorată în cuget, prin iubire, dreptate și curățenie, nu printr-un ritual sec. De altfel, profeții au știut să scape adesea credința în Iahve, zdruncinată în desele înfrângeri și decepții ale poporului lui Izrael, tălmăcind dezastrele politice ca pedepse trimise tot de Iahve pentru îndepărtarea poporului său ales, care, în loc să se cuminţească, a apucat pe calea nepăsării religoase și a desfrâului.

Profeții țineau trează în popor conștiința religioasă, dând acțiunii divine o semnificație etică și agitând mirajul venirii unui Mesia mântuitor, care va restabili puterea evreiască.

După Ieremia, religia iudaică uită tot mai mult factorul etic, lăuntric al profeților, și revine la împlinirea rece și exterioară a „legii" și ritualului liturgic, fără să mai țină seama de „conștiință", de cugetul intim. Era o sărăcire spirituală a religiei, o scăpătare morală, cum se vede la *farisei*, adică la credincioșii ipocriți, pioși în fapte, dar nu și în inimă, și la *saducheii*, adică la *cărturari*, care se mulțumeau să discute cu subtilități verbale „legea" și ritualul, bunăoară dacă este îngăduit ca drept-credinciosul să mănânce un ou pe care găina l-a ouat în ziua sfântă a Domnului, Sâmbăta.

În această înconjurare de religiozitate curat formalistă și pedantă, lipsită de interioritate, apare Iisus, născut în Galileea, în orășelul, poate închipuit, Nazaret. Iisus – după ce este botezat la vârsta de 30 de ani în Iordan de către un nou mistic apărut atunci, Ioan, numit apoi Botezătorul – își începe primejdioasa sa misiune profetică și mesianică, pe care deocamdată o mărginește la umilii pescari galileeni, din rândul cărora își recrutează cei 12 apostoli, după numărul semințiilor lui Izrael.

Pentru priceperea resortului moral al activității profetice a lui Iisus nu trebuie să uităm că el a pornit lupta mai cu seamă contra fariseilor ipocriți și saducheilor pedanți. Iisus, o spune el însuși, nu venise să răstoarne legea lui Moise, ca să o împlinească, ca un continuator al profeților, adică să redea legii o nouă viață morală, punând inima și conștiința peste litera legii. Deși pornește de la iudaism, încearcă totuși a se ridica peste el; în locul unui Dumnezeu drept prin răzbunare, el exaltă un Dumnezeu drept prin iubire și iertare. Iisus smulge religia din cărți și din gesturi fără viață și o înalță până la inimă, dându-i o nouă lege - legea iubirii, a caritații; Dumnezeu este iubire și numai prin iubire ne apropiem de el. „Fiți asemenea tatălui nostru din Ceruri", rostea Iisus.

Dar, pe lângă iubire, religia lui Iisus mai aduce încă un factor moral puternic - deplina dependență a omului de Dumnezeu. Numai în închinarea desăvârșită în fața Domnului din ceruri, omul își află fericirea, însă această îngenunchere nu este un act de robie, ci un act de încredere în acela ce iubește și așteaptă să fie iubit.

Din gestul de strictă dependență față de Dumnezeu și de comunitate în sânul lui, decurge umilința credinciosului, resemnarea lui în fața răului de pe Pământ, pe care îl va repara Dumnezeu, și sărăcia, adică renunțarea la toate bunurile lumești. În puține vorbe, Iisus, într-un chip original, umple din nou cadrele mozaismului cu un conținut moral, pe care se

părea că ele nu-l mai puteau suporta; el contopeşte încă o dată, ca profeţii, religia şi morala individuală şi socială.

Raportul strâns dintre Tatăl din Ceruri şi fiii de pe Pământ ne lămureşte şi atitudinea mesianică a lui Iisus, care devine Christos, adică Mântuitorul. Ideea capitală a profeţiei lui Iisus este reîmprospătarea unei străvechi speranţe a neamului lui Izrael în apariţia unui Mesia, adică a unui trimis şi mijlocitor al Domnului ce va mântui poporul său, dar nu prin înălţarea lui politică, cum era credinţa populară, ci prin coborârea pe Pământ a Împărăţiei dumnezeieşti. Ideea unui Mântuitor, trimis al Domnului, era adânc înrădăcinată în poporul evreu, şi am văzut că frământa şi lumea greco-romană, dar Iisus înţelege a-i da o tălmăcire morală, nu politică. Se apropie Împărăţia lui Dumnezeu, adică prefacerea statului pământesc, condus de păcătoşi, într-un stat divin, unde drepţii şi curaţii vor fi în frunte. Această credinţă naivă în apropierea venirii împărăţiei cereşti pe Pământ, unită cu credinţa în sfârşitul lumii, împrumută lui Iisus, care aducea această fericită dar şi înfricoşătoare „veste", nimbul de trimis, de *mijlocitor* al Domnului pe Pământ; Iisus va mântui lumea, el este Mesia. De aceea, creştinii au fost porecliţi la început *mesianicii.*

Iisus însuşi nu urmărea o revoluţie socială, cu caracter democratic, sau un triumf naţional, adică răsturnarea dominaţiei romane de pe atunci, ci o revoluţie morală, poate şi cu un substrat social: curăţirea inimii, iubire şi frăţie întru Domnul. Cele două noţiuni de căpetenie ale creştinismului sunt, aşadar, *iubire* (caritate) şi *sfinţenie* (resemnare, sărăcie, umilinţă); o viaţă sfântă prin iubire fără margini.

Cei dintâi discipoli ai lui Iisus au fost numai galileeni, ceea ce ne lămureşte şi denumirea de „galileeni" dată mai târziu tuturor creştinilor. Când Iisus s-a hotărât a ieşi din hotarele Galileii s-a dus la Ierusalim pentru a da lupta cea mare, chiar în cuibul fariseilor; însă aici propovădui puţin timp, căci este prins, judecat sumar şi în pripă, cum cereau interesele stăpânitorilor iudei şi romani, şi crucificat ca un criminal în primăvara anului 30, în timpul împăratului Tiberiu. Mormântul lui a fost ascuns, pentru a înlătura naşterea unui cult, ceea ce n-a izbutit, fiindcă dacă mormântul n-a fost descoperit, el a fost inventat.

Comunitatea de galileeni din Ierusalim (cam vreo 500) este cea dintâi comunitate creştină. Nu era însă o nouă religie, cum a devenit mai târziu, ci o sectă iudaică ce primea tot ritualul mozaic, îndeosebi tăierea împrejur, ceea ce ne explică şi indiferenţa acestei comunităţi faţă de împrăştierea noii credinţe în afară de Iudeea. Şi desigur că această sectă, aprig persecutată la Ierusalim, ar fi pierit ca şi aceea a lui Ioan Botezătorul dacă nu i-ar fi sărit în ajutor Pavel.

2. Pavel

Fiul unui evreu din Tars (Asia Mică), primise oarecare cultură grecească şi era destinat a ajunge un cărturar, un saducheu, un rabin, menire ce îl umple de ură împotriva creştinilor, la început, şi-l îmboldeşte la prigonirile din vremea prezenţei sale în Ierusalim. Era un om slab, nervos şi foarte activ. Pe drumul Damascului a avut viziunea halucinantă a lui Iisus şi atunci s-a convertit fulgerător. Saul, prigonitorul de creştini, a devenit pe neaşteptate Pavel, aprigul şi neînfricoşatul propagandist al doctrinei lui Iisus, *în afară de Iudeea,* întemeind comunităţi creştine, pe care le susţinea prin îndemnuri înflăcărate, în Antiohia, Arabia, apoi în Macedonia, Grecia, chiar la Roma, unde e probabil că a fost martirizat pe la anul 64, în vremea lui Nero.

Cu Pavel, creştinismul se transformă dintr-o erezie evreiască într-o nouă religie universală, cosmopolită; el frânge cadrele înguste mozaice pe care le păstrează totuşi creştinii evrei din Ierusalim, în frunte cu apostolii Petru şi Iacob, şi nu mai pretinde noilor adepţi iudei – din afară de Iudeea (Diaspora) – şi neiudei circumcizia, posturile evreieşti, în sfârşit împlinirea literală a „legii" lui Moise. Fără această internaţionalizare, creştinismul n-ar fi izbutit să câştige aderenţi în lumea cultă elenă, cu alte tradiţii religioase. Pavel este factorul activ al elenizării creştinismului, al concilierii credinţei iudaice cu gândirea elenă; elenul avea nevoie de o credinţă simplă, fără ritual, dar, în plus, şi de o credinţă care să poată fi justificată prin inteligenţă şi să nu rămână o revelaţie misterioasă. Pavel este aşadar apostolul păgânilor, cu el începe procesul de apropiere dintre credinţă şi gândire.

Însă fără pregătirea grecească a ogorului spiritual şi politic, propaganda lui Pavel n-ar fi izbutit, şi se ştie că limba grecească era limba universală, înţeleasă de orice om, şi tocmai în această limbă vorbea şi scria Pavel. Dacă Pavel ar fi venit mai devreme, bunăoară în Atena lui Pericle, fără umbră de îndoială că rezultatul propagandei sale ar fi fost egal cu nimic.

Creştinismul lui Pavel începe a fi o teologie, adică o îmbrăcare a credinţei în idei greceşti, dar o teologie de o simplitate care se adresează înţelegerii oricui. Pentru Pavel, personalitatea istorică şi totuşi divină a lui Iisus este totul: „crede în Iisus, fii supus lui, uneşte-te cu el, suferă, mori şi renaşte cu el!" Fiecare creştin este un purtător al lui Christos, este adică un „creştin" Moartea lui Iisus pe Cruce este o biruinţă, nu o înfrângere, căci prin moartea sa, pe moarte călcând, el a asigurat omenirii viaţa veşnică, viaţa fără păcat, putinţa mântuirii. De aceea, crucea este simbolul mântuirii, nu al crimei, cum credeau fariseii şi cârmuitorii romani.

Creştinismul paulinian mai posedă un element însemnat - înlătură cu desăvârşire „legea" mozaică şi reduce creştinismul la un act personal de conştiinţă, la credinţă şi iubire. Conştiinţa creştinismului este independentă de vreo lege pământească, religioasă sau politică, ea nu dă seama de faptele omului decât numai lui Dumnezeu. Teologia lui Pavel este un *antinomism* (*anti* = contra şi *nomos* = lege) şi *autonomis* (*autos* = de sine, *nomos* = lege); Pavel dă creştinismului caracterele de individualism moral şi de cosmopolism politic, adică de credinţă universală sprijinită pe conştiinţa insului, caractere care de altfel se aflau în germene în învăţăturile lui Iisus.

3. Evangheliştii

Cele patru *Evanghelii*, între multe altele înlăturate mai târziu de biserică, au fost scrise mai întâi în greceşte, nu pentru a istorisi nepărtinitor viaţa lui Iisus, pe care evangheliştii de altfel n-o cunoşteau decât din auzite, ci pentru a făuri instrumente de propagandă şi de înălţare morală şi religioasă. Cele trei din ele numite *sinoptice*, căci au pasaje asemănătoare, ale lui Marcu, Matei şi Luca, n-au putut fi scrise decât după trei generaţii de la moartea lui Iisus. Pavel, pe la anul 60, nu le cunoştea; în schimb, ele sunt îmbibate de idei pauliniene. Cea mai veche este a lui Marcu (după dărâmarea Ierusalimului, la anul 70, de către romani). În evanghelii, faptele istorice, singurele care ne spun şi nouă astăzi câte ceva despre persoana reală a lui Iisus, sunt împletite cu legende, cu credinţa în minuni, totul în scopul conştient de a dovedi divinitatea lui Iisus, chestiunea vitală a creştinismului ca religie.

A patra Evanghelie, atribuită apostolului Ioan, este şi astăzi o problemă greu de dezlegat. Probabil că a fost scrisă în Grecia, la o sută de ani de la moartea lui Iisus, iar autorul ei a rămas până astăzi necunoscut. În această Evanghelie, îmbinarea credinţei cu filosofia

grecească face un pas mai departe decât la Pavel, progres care va avea o mare influenţă asupra dezvoltării teologiei creştine. Presupusul Ioan împrumută de la alexandrinul Filon noţiunea de Logos (Raţiune sau Cuvânt), fiu al lui Dumnezeu, pe care îl identifică cu Iisus Christos, cu deosebirea că la alexandrini logosul era un principiu ideal, pe când la pseudo-Ioan el rămâne principiul ideal, dar se „încarnează" ca om. Iisus al lui Ioan, deşi este o persoană istorică, o încarnaţie, rămâne un Iisus ideal şi divin.

Tot pseudo-Ioan este creatorul concepţiei trinităţii întrucât, alături de tatăl şi Fiul (Logosul încarnat), el mai adaugă şi Sfântul Spirit (paracletul), care continuă pe Pământ, prin insiraţie, opera lui Iisus după înălţarea acestuia la ceruri.

4. Biserica

După apariţia creştinismului, prin Iisus, şi împrăştierea lui în lumea greco-romană, prin Pavel şi ceilalţi apostoli, un al treilea fenomen creştin, de o însemnătate covârşitoare, este alcătuirea *Bisericii creştine*, adică organizarea credincioşilor în comunităţi, administrate autonom, însă care alcătuiau o singură *Unitate*, cu căpetenii ierarhizate de la diaconi şi preoţi până la arhiepiscopi şi papa unic, o unitate „universală" (catolică). Transformarea creştinismului în biserică, de o mare însemnătate istorică şi socială, n-a putut avea loc decât din momentul în care conştiinţa mesianică a sfârşitului lumii, la anul 1000, care răpea orice interes pământesc, şi a revenirii grabnice a lui Iisus în lume, care înlătura orice „reprezentant" al lui Iisus pe Pământ, a început să scadă şi, dimpotrivă, să crească nevoia unui compromis cu cerinţele pământeşti, nevoie impusă creştinismului care ţâşnea şi trebuia să joace un rol social şi istoric. Creştinismul pactizează cu lumea pământească şi cu statul roman, a cărui unitate centralistă şi cezariană o imită în domeniul spiritual - o turmă şi un păstor. Biserica, după persecuţiile de la Nero până la Domiţian, devine în secolul al IV-lea, cu Constantin, instituţia religioasă oficială a Imperiului.

Dar însemnătatea bisericii trebuie căutată şi în altă parte. Biserica se face un mijlocitor între Dumnezeu şi credincios, ia locul lui Iisus.

Unitatea credinţei este unitatea bisericii. Numai cel ce face parte din biserica ortodoxă, adică recunoscută ca adevărată păstrătoare a cuvântului lui Christos, numai acela deci care recurge la sprijinul preoţilor poate să se mântuiască. Mântuirea nu mai este decât o chestiune personală, de credinţă a individului în Iisus, ci este o chestiune de psihologie colectivă; biserica se interpune între individ şi Dumnezeu; în afara ei nu există mântuire. Biserica este ordinea divină pe Pământ, canalul de scurgere al graţiei divine în spiritul omului, iar căpetenia ei, Papa din Roma, fiindcă acest oraş fusese capitala lumii, nu este numai urmaşul lui Petru, ci reprezentantul lui Iisus şi chiar vicarul lui Dumnezeu pe Pământ.

În cele dintâi două veacuri, creştinismul s-a adresat aproape numai oamenilor din popor - meseriaşi, sclavi, declasaţi chiar, pentru care Iisus avea o rară şi fină putere de înţelegere, căci declasaţii aveau mai mare nevoie de sprijin moral şi de mântuire decât oamenii „cinstiţi" şi „bogaţi"; de aceea, comunităţile creştine primitive nu cunosc o deosebire hotărâtă între sclav şi stăpân, femeie şi bărbat, cinstit şi criminal. Mai târziu, biserica, sub influenţa spiritului timpului, se va împăca cu sclavia şi va face trafic cu sclavii şi servii.

Când creştisnimul, pentru a birui deplin, a fost nevoit a câştiga şi pătura cultă greco-romană, a întrevăzut că o credinţă entuziastă, dar simplă, aprig atacată de iudei, ca şi de păgâni (între aceştia din urmă, cel mai însemnat este Celsus, pe la 180, ale cărui argumente

anticreştine sunt folosite şi astăzi), nu era îndestulătoare pentru a atrage pe cei culţi şi rafinaţi. Credinţa trebuia să fie dovedită şi împăcată cu raţiunea, în scopul de a arăta că creştinismul nu este o superstiţie barbară, ci o „ştiinţă a lui Dumnezeu", o *teologie.*

Dar nu numai în lupta necurmată cu adversarii necreştini, creştinismul a fost constrâns a transforma credinţa personală în idei comune tuturor, adică în *dogme*, şi a-şi făuri o *teologie* (*theos* = Dumnezeu, *logos* = explicare), ci mai cu seamă în luptele lăuntrice contra *ereticilor*, pentru a păstra neatinsă ortodoxia. Dintre eretici, cei dintâi şi cei mai însemnaţi sunt gnosticii, la care întâlnim întâia încercare de a raţionaliza şi explica credinţa, adică de a o preface în *cunoştinţă (gnosis)*. În împotrivirea faţă de păgâni şi gnostici, „părinţii bisericii" sau *apologeţii* (apărătorii) creştinismului pun bazele dogmelor şi teologiei creştine. În această grea lucrare, ei n-ar fi izbutit dacă n-ar fi apelat la filosofia greacă, îndeosebi la platonism şi stoicism, ba chiar şi la gnostici. Biruinţa creştinismului pare a fi mai degrabă o înfrângere.

Alcătuirea dogmelor. Procesul de cristalizare a dogmelor, a articolelor de credinţă, ce simbolizau prin factori intelectuali credinţa din inimă, procesul de înjghebare a crezului creştin este prea însemnat pentru a nu stărui puţin asupra lui. Care este sâmburele credinţei şi convingerii creştine, faptul fundamental al creştinismului? L-am arătat: *Iisus este Mântuitorul lumii, în el s-a înfăptuit mântuirea.* „Crede în el, imită-l şi te vei mântui". Însă această convingere de temelie implică o consecinţă neapărată - Iisus este o persoană istorică, un om care a dat pilda mântuirii, dar şi un principiu etern şi divin ce legitimează adorarea. Creştinismul ortodox trebuie aşadar să susţină că Iisus are o îndoită natură: una omenească, trecătoare, pildă vie pentru umanitate, şi una divină, eternă, principiu religios. În faţa acestei dezlegări ortodoxe a problemei fundamentale a credinţei *creştine* se iscau două atitudini eretice - sau a sublinia numai natura omenească a lui Iisus, marea erezie a lui Arie (arianism), sau a sublinia numai natura divină şi a-i tăgădui realitatea istorică, *erezia gnostică.*

Însă ereticul Arie mai are încă o însemnătate în *dogmatica* creştină; el a dat o dezlegare „eretică" şi noţiunii de Dumnezeu. Căci creştinismul are la temelia sa trei noţiuni - Dumnezeu, Iisus şi om, ce trebuiau tălmăcite în aşa chip, încât să dea un sistem coerent şi organic, care să sprijine credinţa. Creştinismul trebuia să conceapă pe Dumnezeu ca principiul mântuitor al lumii create de el, pe Iisus ca întrupare a *mântuirii,* iar pe om ca având nevoie de mântuire, fiind plin de *păcate*, dar şi capabil de a se mântui prin *graţia* divină (K. Fischer).

Prin urmare, dogmele de căpetenie ale creştinismului trebuiau să se refere la noţiunile de Dumnezeu, Iisus şi om, iar ereziile cele mai primejdioase trebuiau să apară în jurul tălmăcirii creştine a acestor trei noţiuni fundamentale. Aşa s-a şi întâmplat.

Într-adevăr, lupta pentru lămurirea raţională a *esenţei lui Dumnezeu* (problema teologică) se dă între Atanasie şi Arie, cu izbânda lui Atanasie; lupta pentru lămurirea esenţei lui Iisus (problemă christologică) se dă între Nestor, patriarhul din Constantinopol, şi Cyrillos patriarhul din Alexandria, cu izbânda lui Cyrillos; iar lupta pentru determinarea esenţei omului, potrivit creştinismului (problema antropologică), se dă între Augustin şi călugărul Pelagius, cu izbânda lui Augustin, care a desăvârşit şi încheiat dogmatica.

Din aceste lupte între ortodoxie şi erezie au ieşit următoarele trei dogme: dogma trinităţii, dogma dublei naturi a lui Iisus şi dogma păcatului originar şi a graţiei divine. Asupra acestora vom reveni mai jos.

5. Gnosticii

Gnosticismul sau gnoza din veacul al II-lea şi al III-lea este cea dintâi filosofie creştină sau încercare de a transforma credinţa (*pistis*) în ştiinţă (*gnosis*) cu ajutorul filosofiei greceşti şi a numeroaselor elemente orientale. Gnosticismul era un duşman lăuntric al creştinismului, mult mai primejdos decât învăţaţii păgâni şi chiar decât persecuţiile stăpânilor zilei. Căci aşa numita explicare a gnosticilor este plină de alegorii mistice şi de plăsmuiri fantastice şi nefolositoare, care ameninţau a înăbuşi personalitatea vie a lui Iisus într-un noian de mituri abstracte şi fără nerv vital. După gnostici, fericirea supremă nu se reazemă pe credinţă, ci pe gnoză, adică pe contemplaţie.

Între numeroşii şi puţin cunoscuţii gnostici, cel mai însemnat este Valentinus, în Alexandria şi Roma (secolul II), întemeietorul sectei valentinienilor. Gnosticismul este o concepţie a emanaţiei - principiul este Dumnezeu, unitatea eternă, misterioasă, „profundă", tatăl tuturor lucrurilor; dar marea originalitate a gnosticilor este deosebirea dintre Dumnezeul creştin, mântuitorul lumii şi Dumnezeul mozaic al *Vechiului Testament*, creator şi legislator al lumii. Deosebirea era poruncită de elementara reflecţie că mântuitorul lumii nu putea fi şi creatorul lumii, deoarece creatorul unei lumi ce are nevoie de mântuire, deci este rea, nu poate fi şi mântuitorul de o bunătate desăvârşită, iar mântuitorul bun nu putea fi creatorul unei lumi rele, însetate de mângâiere.

Prin iubire, Dumnezeu mântuitorul emană din substanţa sa treizeci de fiinţe spirituale, numite eoni (aevum = epocă), care dau la un loc „plenitudinea" (*pleroma*), între care cel din urmă *eon* este *Sophia* (inteligenţa), ale cărei rătăciri formează miezul gnosticismului. Din pricina nemăsuratei dorinţe a acestui *eon* de a se întoarce la Dumnezeu apare rătăcirea în lume şi deci nevoia mântuirii. Din lumea de greşeli a Sophiei iese o altă lume de păcate, Achamoth, fiica Sophiei, iar din aceasta decurge lumea sensiblă, materială şi omenească, ordonată de un demiurg, Dumnezeul *Vechiului Testament*. Pentru a mântui eonul Sophia apare *eonul* Christos; pentru a mântui pe Achamoth avem o altă emanaţie - *Iisus ceresc;* în sfârşit, pentru a mântui lumea sensibilă şi pe om apare *Iisus pământesc,* fiul Mariei. Trei manifestări ce se deosebesc în totul.

Maniheismul. Un produs al gnosticismului este doctrina persanului Mani (Manichaesus), de unde şi porecla de *maniheism*. Maniheismul, ca şi gnoza îndeobşte, este *dualist*, adică primeşte existenţa dintru început a două principii opuse: binele, lumina, spiritul şi răul, întunericul, materia, iar rostul vieţii morale şi religioase este eliberarea luminii de întuneric. Creştinismul este monist, căci alături de Dumnezeu nu mai este decât „nimicul", din care Dumnezeu „creează", nu emană lumea, iar răul nu este ceva pozitiv şi opus binelui, ci o lipsă, o privaţiune.

6. Origene din Alexandria

Lupta împotriva ereziei gnostice a ascuţit spiritul creştinilor, nevoiţi să înlăture prin argumente, nu prin rugăciuni, rătăcirile primejdioase ale gnosticilor, care se pricepeau să facă o întinsă propagandă printre creştini. Dacă creştinismul s-ar fi resemnat şi s-ar fi redus la gnoză, s-ar fi lipsit de factorul său cel mai puternic - personalitatea vie, magnetică a lui Iisus, şi sub forma abstractă şi complicată a gnozei poate că creştinismul ar fi fost învins de neoplatonismul care începe să se dezvolte paralel şi în luptă cu creştinismul, ceva mai târziu (secolul al III-lea).

Scriitorii creştini din veacul al II-lea şi al III-lea au fost numiţi *apologeţi*, justificatori a lui

Dumnezeu şi ai credinţei creştine; de aceea sunt şi „părinţii bisericii", căci prin ei tânăra biserică învinge duşmanii din afară şi din sânul ei. Între apologeţi avem: cel dintâi Justinus Martir (c. 100-166), Irenaeus (140-200), Tertullian (150-220) şi alexandrinii Clemens şi Origene.

Cel mai însemnat şi cel mai sistematic este Origene din Alexandria (185-254), apoi în Cezareea, care se pare că a ascultat pe Ammonios Saccas, întemeietorul neoplatonismului, ale cărui idei îl influenţează. Origene poate fi socotit întemeietorul teologiei creştine.

Origene înlătură opoziţia gnostică dintre Dumnezeu şi materie şi dintre Dumnezeul *Noului Testament* (mântuitorul) şi acela al *Vechiului Testament* (legiuitorul). Dumnezeu creează lumea din nimic, căci *voinţa* şi *puterea lui sunt neîngrădite*; el este tatăl lui Iisus (*Noul Testament*) şi dătătorul de legi (*Vechiul Testament*). Dumnezeu este *Spirit*, duh (*pneuma*), este unul şi neschimbător, mai presus de existenţă şi de înţelegerea raţiunii (neoplatonism şi Filon). Prin afirmarea *spiritualităţii* lui Dumnezeu, creştinii strecoară o nouă noţiune filosofică - spirit (*pneuma*) - deosebită de suflet (*psyche*), noţiune împrumutată de la stoici şi rămasă până astăzi printre noţiunile fundamentale filosofice, nu numai teologice.

Din Tatăl se naşte Fiul (*Logos*), de aceeaşi natură cu Tatăl, apoi Sfântul Spirit, mijlocitorul dintre noi, Tatăl şi Fiul, în sfârşit spiritele intermediare - îngerii (concepţie orientală-ebraică). Răul a apărut din voinţa liberă a unora dintre spirite; aşadar, Origene susţine libertatea omenească, ce va deveni o piatră angulară a moralei creştine, fără de care pedeapsa şi răsplata, adică responsabilitatea, nu mai au nici o noimă. Pentru a mântui lumea de păcat, Logosul s-a făcut om şi a pătimit, prin jertfa sa lumea se va întoarce din nou în sânul lui Dumnezeu, de unde s-a născut (teoria „reîntoarcerii" = *apokatastasis*).

Ideile teologice ale lui Origene au fost folosite mai târziu, cu toate că unele din ele au fost părăsite şi chiar anatemizate (de pildă, de împăratul Teodosiu) ca fiind eretice. Cu Origene, teologia creştină se apropie de întemeierea definitivă, aşa cum este consacrată la cel dintâi sinod ecumenic, adică al tuturor episcopilor, ţinut la Niceea (325), în vremea lui Constantin.

Trinitatea. Dogma treimii. Lupta contra păgânilor şi a ereticilor, precum şi unitatea bisericii, silesc creştinismul a preface credinţele lor vagi şi personale într-o nouă „lege", asemănătoare prin absolutismul şi exclusivismul ei cu „legea" iudaică. Dar această lege nouă, mai înainte de a fi consfinţită şi impusă de biserică, trebuia să fie alcătuită. Creştinismul, ca biserică, avea nevoie neapărată de dogme.

Dintre toate dogmele creştine, dogma treimii, privitoare la esenţa divinităţii, era capitală şi de aceea a dat naştere la ereziile şi schismele cele mai mari; ortodocşii şi schismaticii se sfâşiau între ei ca fiarele.

Cea mai însemnată erezie este aceea a prezbiterului din Alexandria (pe la 318), Aris, care tăgăduieşte divinitatea lui Iisus şi susţine numai pe a lui Dumnezeu; aşadar, Iisus nu este de aceeaşi esenţă cu Dumnezeu. *Arianismul* a numărat mulţi prozeliţi; bunăoară cu împăratul Constanţiu, urmaşul lui Constantin, el ajunge pe tron şi devine credinţa oficială, iar toţi bărbaţii germani (ostrogoţi, vizigoţi, longobarzi etc.), afară de franci, sunt câştigaţi la creştinism prin arianism, ceea ce a fost o pricină a exterminării lor şi a provizoratului statelor întemeiate de ei în Imperiul roman desfiinţat.

O altă erezie este aceea a *modalismului*, după care Fiul şi Sfântul Duh sunt numai moduri sau manifestări ale unei singure substanţe - Dumnezeu.

Dogma oficială a treimii este opera energicului diacon şi apoi episcop din Alexandria,

Atanasie, care izbuteşte, ajutat de forţa ameninţătoare a împăratului Constantin, să o impună în conciliul de la Niceea (325) ca un „crez" definitiv.

După acest crez sau „simbolul credinţei", Tatăl, Fiul şi Sfintul Duh sunt socotiţi ca trei *persoane* deosebite, nu moduri, însă câteştrele de „aceeaşi substanţă" (*homoousia*). Acest crez - „cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotţiitorul şi făcătorul etc." - a rămas până astăzi în biserica ortodoxă şi catolică, cu deosebirea că ortodocşii nu admit că Sfântul Duh purcede şi de la Fiul (*filioque*). Acest „simbol" de la Niceea, oricât de absurd ar părea, era o consecinţă firească a problemei creştine, căreia îi dădea o formulare scurtă, substanţială, lesne de reţinut. În acelaşi timp, biserica dobândea libertatea de mişcare, căci dogma fundamentală era stabilită.

Dogma „îndoitei naturi" a lui Iisus a fost susţinută de Cyrillos şi combătută de Nestor (mort în exil la 440), apoi de Eutyches, care susţineau exclusiva divinitate a lui Iisus (*monofisism*) şi nu-i recunoşteau decât o aparenţă de corp (*doketism*). Pentru a stârpi certurile aprige ale celor două partide, împăratul Marcian adună un sinod ecumenic la Calcedon (451), unde tot cu forţa armată impune dogma unităţii de *persoană* a lui Iisus, dar a *dualităţii de natură* (umană şi divină), dogmă ciudată, însă tot atât de necesar cerută de creştinism.

Schismaticii nestorieni sau monofiziţi (*monos* = una, *physis* = natură) sunt anatemizaţi şi se refugiază în Siria şi Egipt, unde mai târziu vor intra în legătură cu arabii, pe care îi vor iniţia în filosofia grecească.

Dogmele fundamentale fuseseră alcătuite şi consfinţite la Niceea; rămânea ca aceste dogme să dobândească o formă sistematică şi atotcuprinzătoare, pentru ca din ele să iasă o „filosofie creştină". Meritul înfăptuirii acestei filosofii creştine şi al împlinirii dogmaticii prin dezlegarea problemei omului înăuntrul creştinismului, revine marelui Augustin, care nu şi-a atins ţinta decât după ce a dat o lovitură mortală scepticismului, marele duşman al ştiinţei. După Augustin, scepticismul antic dispare şi nu mai exercită nici o influenţă tot timpul evului mediu, deşi Sextus Empiricus va fi tradus mai târziu în latineşte.

7. Aureliu Augustin

Latin de origine, pe când ceilalţi erau greci, este cel mai original, mai adânc şi mai sistematic filosof creştin din epoca patristică. El va sluji secole de-a rândul drept model pentru teologi în întemeierea dogmaticii. Până în veacul al XIII-lea, Augustin (354-430) rămâne maestru în cele dumnezeieşti, dar nici mai târziu, când locul său va fi ocupat de Aristotel, ideile augustiniene nu vor păli cu totul.

Augustin s-a născut în Thagaste (Numidia), dintr-o mamă creştină (Monica) ce a ştiut să exercite o puternică influenţă morală asupra fiului ei. A murit ca episcop în Hippo Regius (Africa).

La început, în tinereţe, retor păgân, cu o bogată cultură clasică şi atras de viaţa de plăceri, Augustin este câştigat după aceea de credinţa eretică *manihee* (lupta dintre bine şi rău în om). Însă nu trece mult şi încolţeşte în mintea sa, neliniştită şi agitată, sămânţa îndoielii, şi trece la scepticism, pentru ca să-l părăsească şi pe acesta, căutând refugiul în sânul neoplatonismului mistic, pe care nu-l va uita mai târziu. În sfârşit, episcopul Ambrosius din Milan îl câştigă pentru biserica catolică, al cărei ilustru teoretician devine şi rămâne. Cu Augustin, biserica ajunge la conştiinţa de sine şi la o deplină încredere în puterile sale.

În *Mărturisirile* sale, vrednice de a fi citite şi astăzi, Augustin ne-a lăsat un monument

de fină observaţie psihologică, din care se întrevede un temperament de african pasionat, arzător şi frământat, care trăia adânc toate convingerile sale.

Adevărul. Punctul de plecare al filosofiei lui Augustin este lupta contra scepticismului şi setea după un adevăr absolut, mai presus de orice îndoială, cam acelaşi punct de plecare pe care îl vom întâlni la Descartes, părintele filosofiei moderne, cu deosebirea că Augustin combate îndoiala pentru a întări dogmatismul credinţei, iar Descartes pentru a elibera raţiunea de dogme.

Pentru Augustin, adevărul raţional este o confirmare a credinţei, „înţelege pentru ca să crezi" (*intellige ut credas*), iar credinţa duce la raţiune, „crede pentru ca să înţelegi" (*crede ut intelligas*); aşadar, credinţa nu este împotriva raţiunii, ci, cel mult, este deasupra ei, e suprarațională.

Scepticismul, sau nu este nimic, sau este o eroare, căci dacă ne îndoim trebuie să avem un adevăr mai presus de îndoială; omul nu poate trăi fără adevăr.

Aşa încât, care este adevărul absolut, ce nu poate fi atins de îndoială? Este sufletul meu, cu gândirea şi simţirea lui. De tot m-aş putea îndoi, dar nu şi de îndoiala mea, ca fapt lăuntric, a cărui existenţă nu poate fi supusă îndoielii. „Dacă mă îndoiesc şi mă înşel, eu exist" „În *interiorul* omului locuieşte adevărul", pe când existenţa lumii exterioare materiale este o credinţă de interes practic. Aproape aceeaşi argumentare, în întemeierea adevărului, vom întâlni şi la Descartes.

Însă ce preţ are un adevăr închis în mine, dacă nu există un Adevăr absolut, mai presus de mine? Ce înseamnă adevărul meu, dacă nu există Dumnezeu? Aşadar, sufletul meu (omul) şi Dumnezeu sunt cei doi poli corelativi ai cunoştinţei.

Dumnezeu şi lumea. Dumnezeu este izvorul Adevărului, este temelia existenţei şi Principiul binelui. El este infinit şi creează lumea din nimic, fiind atotputernic. În Dumnezeu se află Ideile eterne, formele sau „raţiunile născătoare" (*rationes seminales*) ale tuturor lucrurilor, idei care alcătuiesc lumea inteligibilă, *Logosul*, Fiul lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat îngerii – dintre care unii au căzut în păcat (demonii) – apoi lumea sensibilă, cu omul ca încoronare a creaţiei.

Opusă lui Dumnezeu (Existenţa) este numai nonexistenţa, neantul ce este rădăcina răului. Aşadar, răul nu este un principiu pozitiv, cum credeau maniheii, ci o lipsă, o privaţie, o îngrădire, Dumnezeu a creat lumea odată cu timpul, deci ea nu este eternă, ci în strictă dependenţă de puterea lui Dumnezeu. Lumea, pentru a se conserva, are nevoie de neîncetata asistenţă a lui Dumnezeu, iar dacă Dumnezeu n-ar susţine-o în fiecare clipă, adică dacă n-ar crea-o încontinuu (*creaţia continuă*), ea s-ar topi în neantul din care a scos-o atotputernicia divină.

Omul. Omul este stâlpul creaţiei, al lumii, este o icoană a universului, un microcosm; de aceea, mântuirea omului este mântuirea lumii. *Sufletul* este cu totul nematerial (concepţie *platonică*); el a fost însă creat de Dumnezeu odată cu naşterea corpului (concepţia *creaţionistă*) şi nu a fost *tradus* în corp în momentul naşterii dintr-o viaţă spirituală *preexistentă* (concepţia *traducţionistă, a preexistenţei,* pe care Augustin o îmbrăţişa mai înainte). Sufletul este *nemuritor*, fiindcă se împărtăşeşte din Adevărul etern, Raţiunea divină.

Problema ce-l agita pe Augustin era însă fericirea şi mântuirea omului. De ce omul are nevoie de mântuire? Pentru că a păcătuit în Adam. Greşeala lui Adam a pătat întreaga omenire şi a osândit toţi oamenii la o pedeapsă veşnică (*păcatul originar*, din naştere). Omul nu poate decât să păcătuiască, păcatul este natura sa. Dar dacă omul păcătuieşte în chip fatal, fără să fie liber de a nu păcătui, atunci cum se motivează pedeapsa veşnică ce implică *răs-*

punderea, iar răspunderea reclamă libertatea? Augustin se vede silit a admite libertatea la omul primitiv, care cu voinţă a păcătuit, şi de aceea merită pedeapsa, chiar dacă după aceea el păcătuieşte fără libertate.

Păcatul a purces din voinţa liberă, care s-a întors de la infinitatea lui Dumnezeu şi s-a îndreptat spre lumea materială, finită, şi de aceea aproape un neant. Răul este o îngrădire a Infinitului, o jignire a „integrităţii" divine, o lipsă. Totuşi, răul are şi el un rost; prin contrast cu el se luminează mai puternic măreţia Binelui.

Dacă omul păcătuieşte fatal, el nu are libertatea de a nu păcătui; deci nu se poate mântui prin sine, prin demnitatea şi sfinţenia voinţei sale, cum credea pelagianismul, întemeiat de călugărul Pelagius. Creştinismul impunea o altă dezlegare a problemei mântuirii omului, o dezlegare care să subordoneze desăvârşit puterea omului puterii lui Dumnezeu. Omul nu se poate mântui decât printr-un act de graţie divină, ce se coboară arbitrar, inexplicabil asupra omului, independent de faptele lui. Omul este *predestinat* din eternitate de Dumnezeu a fi mântuit sau a fi aruncat în focul veşnic al Iadului. Nimeni nu poate şti ce a hotărât Dumnezeu cu el, soarta lui este un mister. Dogma severă a *predestinării* aducea, în sfârşit, o dezlegare şi problemei mântuirii omului, a treia mare chestiune a creştinismului.

Statul divin. Există totuşi un singur mijloc de izbăvire - Biserica. Cei predestinaţi a se mântui sunt cei „aleşi" (*eclecti*); ei alcătuiesc „Cetatea lui Dumnezeu", *Biserica*, chemaţi la fericirea veşnică. Ceilalţi, „respinşii" (*reprobati*), alcătuiesc „Cetatea pământeană" (*Civitas terrena*), osândiţi în vecii vecilor. Sprijinit de această cruntă opoziţie între Biserică şi Statul politic, Augustin dă o explicaţie religioasă cursului istoriei omeneşti, explicaţie ce a avut o mare înrâurire asupra luptelor din evul mediu, lupte care au dus la supremaţia necondiţionată a Bisericii catolice, a Papalităţii asupra statului politic. Teoria izbăvirii predestinate prin Biserică împrumuta acesteia o putere „lumească" formidabilă; regele Henric al IV-lea îngenunchea înaintea papei Gregoriu al VII- lea.

Omenirea, bună la început, a alunecat în păcat din Adam şi a devenit lumea păcatului, lumea păgână ce nu poate să nu păcătuiască. Iisus, Logosul s-a încarnat pe Pământ, trimis de Dumnezeu, pentru a mântui pe păcătoşi; cu el începe cea din urmă epocă istorică, epoca credincioşilor ce aşteaptă sfârşitul apropiat al lumii şi venirea Domnului pentru a gusta fericirea veşnică. Pe scurt, după Augustin ţinta unică a istoriei omeneşti este realizarea „Cetăţii divine" pe Pământ.

Omul nu va gusta odihnă până ce nu se va odihni în sânul lui Dumnezeu. „Tu ne-ai făcut Doamne şi neliniştită este inima noastră până nu se va odihni în tine", spune Augustin la începutul *Mărturisirilor*. Drept aceea, nu viaţa de „aici" ne interesează; centrul de gravitate, pivotul vieţii noastre morale este „dincolo", unde e lăcaşul lui Dumnezeu. Pe Pământ trebuie să ne pregătim prin contemplaţie şi iubire pentru viaţa eternă de „dincolo". Această concepţie a rostului vieţii trecătoare pământeşti e ce caracteristică pentru întreg evul mediu.

8. Pseudo-Dionisie Areopagitul

La Augustin, neoplatonismul ca sprijinitor al înjghebării unei „filosofii creştine" este subordonat dogmaticii, după care se mlădiază. În secolul al V-lea, când filosofia creştină este gata, apare un gânditor grec îmbătat de misticism neoplatonic, care acordă neoplatonismului un loc de cinste în dogmatica creştină, şi astfel aruncă sămânţa misticismului scolastic de mai târziu. Acest gânditor, al cărui nume nici astăzi nu-l ştim sigur, a trecut multă vreme ca sfântul Dionisie Areopagitul, cel dintâi episcop creştin al Atenei, după actele apostolilor, şi

care ar fi luat parte la Areopagul atenian în vremea lui Pavel. Scrierile acestui gânditor, cinci la număr, dintre care mai însemnate - *Teologia mistică şi Ierarhia cerească şi bisericească*, au rămas până astăzi sub numele lui Dionisie.

Dumnezeu stă mai presus de orice atribut pozitiv sau negativ; de aceea, numai după ce am înlăturat orice determinare a lui Dumnezeu şi am recunoscut că Dumnezeu este „Cel fără nume", Misterul inefabil, putem zice că îl cunoaştem într-adevăr pe Dumnezeu. Cunoştinţa supremă este cufundarea mistică în Dumnezeu, o neştiinţă mai înaltă decât orice ştiinţă, o intuiţie deasupra conştiinţei, deasupra existenţei, deasupra gândirii etc. Prin această intuiţie mistică omul se „îndumnezeieşte" (*theosis*), precum Iisus-Dumnezeu s-a umanizat. Tot ce purcede de la Dumnezeu este liber; răul din lume este Neant, Nimic, căci dacă ar fi ceva ar trebui să-şi facă rău sieşi, adică s-ar nimici.

Ierarhia bisericii este o prelungire pe Pământ a ierarhiei cereşti, a bisericii invizibile, concepută emanativ, ca la neoplatonişti; precum omul se îndumnezeieşte, tot aşa se îndumnezeieşte şi biserica de pe Pământ.

Operele mistice ale „falsului Dionisie" dau teologiei creştine o „adâncime" de credinţă, pe care începuse să o piardă din pricina speculaţiei pur intelectuale. Aceste opere vor fi traduse în latineşte de Scotus Eriugena (secolul al IX-lea) şi prin aceasta vor deveni breviarul tuturor misticilor medievali, ba chiar şi al unui gânditor raţionalist ca Toma (secolul al XIII-lea)

După Augustin, în Apus, filosofia creştină lâncezeşte şi este ameninţată cu dispariţia. Cine mai avea răgazul să se ocupe de ştiinţă când întregul Apus se afla în frământările critice ale ocupaţiilor barbare? Ignoranţa cea mai neagră se întinde şi cele din urmă resturi ale culturii vechi sunt călcate în picioare de barbarii ce nu ştiau decât să lupte; numai biserica supravieţuieşte naufragiului; de aceea, ea va lua în mână, în veacul al IX-lea, civilizaţia barbarilor.

Totuşi, din veacul al V-lea până în veacul al VIII-lea, întâlnim câţiva scriitori, lipsiţi de originalitate, al căror mare merit este de a traduce operele vechi sau de a scrie tratate care, în forma de manuale enciclopedice, rezumă cunoştinţele antice şi de aceea vor sluji drept temelie (din secolul al IX-lea) învăţământului scolastic.

Astfel, Boethius (c. 478-525), este cunoscut prin traduceri şi comentarii, din logica lui Aristotel, care vor servi ca manuale de logică pentru scolastici, precum şi prin impresionanta *Mângâiere a filosofiei*. Boethius face legătura între filosofia veche şi filosofia scolastică. Marcianus Capella (pe la 430), scrie un tratat despre cele „şapte arte liberale", un adevărat compendiu al tuturor cunoştinţelor antichităţii. Isidor din Sevilla (secolul al VII-lea), în Spania, scrie manuale pentru vizigoţi. Mai pot fi citaţi Beda Venerabilis (673-735) şi Alcuin (800), sfătuitorul lui Carol cel Mare.

Cu restabilirea Imperiului Roman de Apus de către francii creştinizaţi, în vremea lui Carol cel Mare (secolul al IX- lea), se deschide o nouă eră în filosofia creştină, o adevărată *renaştere* culturală, începe *Scolastica*.

Filosofia scolastică

Filosofia scolastică (secolul IX- secolul XV) este filosofia noilor popoare romano-germanice, ce iau în primire moştenirea Imperiului Roman de Apus, desfiinţat de Odoacru în anul 476, şi care, în acelaşi timp trec de la păgânismul germanic la creştinismul elenizat. Filosofia scolastică se întinde din veacul al IX-lea, de la 800, când Carol cel Mare este încoronat de papa Leon al III-lea ca „împărat roman" şi prin aceasta Imperiul Roman de Apus este refăcut de către franci, până după a doua jumătate a secolului al XV-lea.

De la aceste popoare tinere nu ne putem aştepta să-şi vădească originalitatea filosofică de la început; era necesar mai întâi să mistuie gândirea trecutului - dogmatica creştină şi filosofia greco-romană; era necesar să desluşească tainele creştinismului catolic, pe care îl îmbrăţişaseră de curând. Această operă educativă n-o putea înfăptui decât biserica catolică, singurul organ cultural în Apus după închiderea şcolilor filosofice şi a şcolilor de retorică ale Imperiului roman. [...]

1. Autoritate şi dogmatism

Deoarece biserica era singura instituţie culturală şi pedagogică a timpului, era firesc ca adevărurile revelate, articolele de credinţă (dogmele) să fie socotite ca punctul de plecare sigur şi de netăgăduit al oricărei cunoştinţe. Biserica poseda adevărul, îi rămânea numai să-l explice, iar *autoritatea* temeiurilor credinţei trebuia recunoscută fără îngrădire. Drept aceea, întreaga filosofie scolastică, filosofia medievală propriu-zisă, poartă pecetea *autorităţii* teocratice şi a *dogmatismului* religios. Precum statul este subordonat bisericii, - iar Papa stă mai sus decât Împăratul (teocraţie), tot astfel credinţa se află pe o treaptă mai înaltă decât raţiunea (autoritarism).

Dar credinţa, pentru ca să prindă rădăcină, trebuia lămurită raţional; de aceea, o caracteristică obştească a filosofiei scolastice este explicarea credinţei, a „luminii supranaturale" prin raţiune sau prin „lumina naturală" Scolastica este epoca raţionalizării dogmelor, a prefacerii credinţei în ştiinţă cu ajutorul unui sistem teologic. „Crede pentru a înţelege" (*crede ut intelligas*) este lozinca scolasticilor, însă şi invers - „înţelege pentru a crede" (*intellige ut credas*). Pentru scolastici, gândirea este o rugăciune, explicarea dogmelor un act de pietate.

Cum această explicare şi sistematizare prin inteligenţă a dogmelor nu se putea face decât prin şcoli (scolae), şi anume în şcolile mânăstireşti şi de pe lângă catedrale, filosofia creştină a acestei epoci a fost numită „scolastică" Obiectele de învăţământ sunt cele „şapte arte liberale", orânduite în două grupe: *trivium* (gramatica, retorica şi dialectica) şi *quatrivium* (aritmetica, geometria, astronomia şi muzica). Dintre toate acestea, cu vremea, dialectica ajunge să ocupe locul de frunte şi să devină instrumentul de căpetenie al „teologiei naturale"

Temelia învăţământului scolastic sunt „adevărurile" absolute religioase, iar izvorul acestor adevăruri este Dumnezeu; de aceea, centrul de gravitate al preocupărilor teoretice ale vremii nu se află în lumea de „aici", ci în lumea de „dincolo", pentru că cea dintâi nu este decât o vremelnică pregătire. Era normal ca studiul naturii şi metodele pozitive de cercetare să preocupe prea puţin pe scolastici, care erau numai preoţi şi călugări, oameni ai bisericii. O ştiinţă de sine stătătoare faţă de autoritatea bisericii nu se întrevede decât în epoca în care scolastica şi prestigiul ei încep să decadă.

Două sunt ideile cardinale ale speculaţiei teologice scolastice - *crearea* lumii de către Dumnezeu, respectiv cum a apărut natura prin atotputernicia divină, şi încarnarea, adică întruparea divinului Iisus, sau cum natura şi umanitatea, odată create de Dumnezeu, au căzut în păcat şi au fost mântuite de Iisus. Aşadar, creaţia lui Dumnezeu şi mântuirea umanităţii de către Iisus, *Vechiul* şi *Noul Testament* sunt ideile de temelie ale filosofiei scolastice.

Sistemul de cugetare scolastic purcede de la Dumnezeu şi se opreşte la om - Dumnezeu creatorul şi mântuirea omului creatură. Este o gândire antropomorfică; omul cu interesele sale de izbăvire este sâmburele problemelor teologice; care sunt şi problemele filosofice. Filosofia scolastică este o teologie şi o morală religioasă. Scolastica este epoca de înflorire a teologiei, ce stăpâneşte întreaga cultură şi întreaga făptură omenească. Cultura medievală este o cultură teologică, religioasă, o gândire în cadrul statornicit de credinţă.

Subordonarea întregii vieţi intereselor religioase dă scolasticii un caracter de impersonalitate şi de cosmopolism, ce nu este lipsit de grandoare. Elementul personal şi raţional al gândirii se bucură de singura libertate de a se mişca în graniţele dogmelor catolice, una şi aceeaşi pentru toată lumea creştină, şi de a se exprima într-o limbă internaţională - limba latină. Cu toate aceastea, în străduinţa necurmată de a da credinţei o formă raţională, adică de a împăca credinţa cu ştiinţa - temă ce şi astăzi chinuieşte gândirea creştină -, geniul fiecăruia nu era cu desăvârşire înăbuşit; fiecare teolog-filosof izbuteşte a întocmi o altă sinteză, fie a elementelor vechi, fie a elementelor noi, cunoscute pe atunci. Căci în curs de şapte sute de ani, cât filosofia scolastică se deapănă încet, era firesc ca noi cunoştinţe şi noi probleme să provoace noi impulsuri de gândire şi de sistematizare. Cunoştinţele scolastice despre ştiinţa veche sunt destul de reduse la început; de-abia prin veacul al XIII-lea, scolasticii au surpriza de a face cunoştinţă cu toate operele aristotelice, enciclopedia greacă, prin iudeii şi arabii din Spania şi atunci scolastica ajunge la apogeul său prin Toma d'Aquino. Aristotel este uns filosoful oficial al catolicismului.

Precum vedem, vechea reputaţie a scolasticii, ca o filosofie a întunecimii minţii, este mai mult o legendă plăsmuită în vremurile noi, şi nu este cu totul întărită de cercetările din vremea noastră. Filosofii scolastici sunt însetaţi de ştiinţă, pe care o sorb de la toate izvoarele la îndemână, iar dacă originalitatea lor este restrânsă, pricina de căpetenie este că ei sunt gânditori şovăielnici ai unor popoare prea tinere şi în formare, ce trebuiau să înveţe mai întâi, pentru a crea mai târziu. Fără dogmatismul scolasticii, care a deprins gândirea modernă cu disciplina logică, această gândire n-ar fi apărut sau n-ar fi ştiut să se conducă independent, cum va face începând cu Renaşterea veacului al XVI-lea.

2. Dialectica şi silogismul

Menirea filosofiei scolastice ne lămureşte şi *forma* în care această filosofie este înfăptuită. De vreme ce adevărul era exprimat cu siguranţă absolută, de către credinţă, nu mai rămânea „Şcolii" decât sarcina de a-l înfăţişa şi a-l întemeia *logic*. Metoda de întemeiere nu putea fi decât intelectuală - o lămurire şi o sistematizare logică, o deducţie a adevărurilor ascunse în dogme, căci ele erau tot adevărul. Dogmele erau noţiuni; metoda de explicare a dogmelor trebuia să fie o analiză logică a noţiunilor, *dialectica* sau arta de a uni şi separa noţiuni, nu realităţi naturale. De aceea, procedeul universal de întemeiere „ştiinţifică" este *silogismul*, ce porneşte de la anumite premise socotite absolut sigure, pentru a se coborî la o concluzie, de asemenea, sigură. Aşa se lămuresc forma seacă, pur demostrativă a scolasticii, subtilităţile discuţiilor, rafinate distincţii logice mai mult verbale, născocite în scopul de a ocoli o contradicţie prea stridentă între „adevărurile" credinţei şi necesităţile gândirii.

Numai pe această cale şi cu asemenea procedee scolastica izbuteşte să înfiripeze sisteme coerente şi universale, care, pornind de la Dumnezeu şi câteva dogme subordonate, scot, ca păianjenul pânza sa de fin borangic, numai din ele însele, explicaţii pentru tot ce se petrece în natură şi în spiritul omului. Sistemul cel mai impunător al scolasticii - teologia lui Toma în secolul al XIII-lea - se aseamănă cu o orgă de catedrală din care se pot scoate toate sunetele, acestea păstrând însă totdeauna acelaşi timbru grav şi solemn, aşa cum se cuvenea atmosferei pioase a unei catedrale gotice, minunata creaţie arhitecturală a evului mediu.

În şcoli, învăţământul se bizuia pe anume texte şi manuale enciclopedice numite ***summae*** (compendii de sentinţe), în care se găseau de-a valma de toate: teologie, logică, metafizică,

fizică, astronomie, biologie, etică. Învăţătorul comenta textele, le lămurea, le coordona, şi doar în acest cadru strâmt pătrunderea originală avea un câmp de liberă mişcare.

3. Prefacerile scolasticii

În schimbările lente ale scolasticii pot fi deosebite două momente:

- *Perioada de pregătire,* (secolul al IX-lea - secolul al XII-lea) în care teologii dibuiesc nesistematic în căutarea unei sinteze armonizatoare a credinţei creştine şi ştiinţei vechi.

- *Perioada de realizare, de înflorire şi decădere* (secolul al XIII-lea - secolul al XV-lea) începe odată cu descoperirea lui Aristotel şi cunoaşterea ştiinţei arabe, culminează în Toma, „doctorul îngeresc" (secolul al XIII-lea), şi apune în veacul al XV-lea din cauze lăuntrice, în urma atacurilor *nominalismului* scolastic, ce dizolvă scolastica şi pregăteşte *Renaşterea,* adică apariţia unei filosofii independente de autoritatea credinţei şi tradiţiei.

Dezvoltarea, apogeul şi decăderea scolasticii merg paralel cu creşterea, apogeul şi descreşterea puterii bisericeşti şi a papalităţii. Odată cu încoronarea ca împărat a lui Carol, şi refacerea statului politic, se încinge lupta de supremaţie între Cezar şi Papă, ce culminează cu triumful papei Inocenţiu al III-lea (1198-1216) şi cu centralizarea absolută a puterii religioase în mâinile Papei, vicarul lui Dumnezeu pe Pământ. Din secolul al XIV-lea apare descentralizarea puterii bisericeşti şi treptat îngrădirea puterii bisericeşti, în vreme ce puterea lumească şi vremelnică a statului creşte până la biruinţa deplină. Biruinţa puterii politice distruge teocraţia şi spiritul ei medieval, scolastica.

4. Scolastica în Răsărit

Caracterele scolasticii nu se potrivesc numai Apusului, ci şi Răsăritului.

În Răsărit, filosofia se refugiază la Bizanţ (Constantinopol), unde se păstrează neîntrerupt până în veacul al XV-lea, adică până la cucerirea Constantinopolului de către turci (1453). Imperiul roman bizantin nu este cucerit în întregime de către barbari, odată cu Apusul, ci Bizanţul îşi menţine neatârnarea până în veacul al XV-lea, după ce, la 858, din cauza schismei, bisericile de Apus (catolică) şi de Răsărit (ortodoxă) se despart cu duşmănie, iar Bizanţul rămâne multă vreme izolat, fără să sufere şi fără să exercite apreciabile înrâuriri filosofice. Această relativă izolare de Apus n-a fost prielnică filosofiei bizantine. Din secolul al VI-lea, când dispare filosofia grecească, şi până în secolul al XV-lea, când dispare scolastica bizantină, gândirea constantinopolitană se mărgineşte să-i interpreteze pe Platon şi Aristotel şi să păstreze textele vechi, pe care apoi le va aduce la cunoştinţa Apusului. De fapt, gândirea grecească nu dispare în secolul al VI-lea, ci este absorbită de creştinismul bizantin, pentru ca ceva mai târziu (prin secolul al VIII-lea) să treacă în Răsărit, la arabi.

Vom vedea că tot în Răsărit şi tot sub stricta ascultare de religie, de religia lui Mohamed, se dezvoltă o nouă scolastică, filosofia arabă (secolul al IX-lea - secolul al XIII-lea) şi filosofia iudaică în Spania şi Nordul Africii, care vor aduce Europei noi fermenţi de gândire.

Putem spune că, mai întâi, cugetarea greacă trece la Bizanţ, apoi la Bagdad, în sfârşit, în secolul al XIII-lea, prin arabi, ajunge din nou în Europa apuseană (Paris), păstrându-se astfel o continuitate de care modernii, la început, n-au fost destul de conştienţi. Vrednic de reţinut e faptul că în veacul al IX-lea avem cel dintâi scolastic apusean în Franţa, Scotus Eriugena, în Constantinopol, o mare personalitate teologică, patriarhul Photios, în Bagdad cel dintâi filosof arab Al-Kindi, fără să ştie totuşi unii de alţii.

PERIOADA DE PREGĂTIRE A SCOLASTICII

Cu cezarul germanic Carol cel Mare, cu şcolile deschise de el pentru împrăştierea luminilor teologice, îndeosebi cu *Scola palatina* (Şcoala Palatului) începe o nouă eră (secolul IX - secolul XII) în filosofia Apusului. Cel dintâi scolastic este îndeobşte socotit Joan Scotus Eriugena (secolul al IX-lea) (după unii, Alcuin), iar cel mai de frunte din perioada de înflorire este francezul Abelard (secolul al XII-lea).

Interesul filosofic al acestei perioade este îndreptat spre dialectică şi logică; problemele logice sau dialectice sunt miezul preocupărilor intelectuale ale timpului. Motivul acestui interes mărginit este faptul că cele mai însemnate opere filosofice greceşti, cunoscute pe atunci, aveau conţinut logic - numai o parte din *Organonul* aristotelic, în traducerea şi tălmăcirile lui Boethius; căci logica întreagă a lui Aristotel va fi cunoscută de-abia pe la sfârşitul veacului al XII-lea şi începutul veacului al XIII-lea, când scolastica va atinge punctul culminant. Aşadar, până în veacul al XIII-lea, Aristotel este pentru scolastici un logician de la care ei împrumută mai mult *forma* de predare, deoarece *conţinutul* filosofiei era impus de dogmele bisericii. Din Platon, cei dintâi scolastici cunosc numai dialogul *Timeu*, în traducerea latină a lui Chalcidius; de-abia în secolul al XIII-lea se traduc şi *Menon* şi *Fedon*; în sfârşit, mai cunosc şi neoplatonismul creştin al falsului Dionisie Areopagitul. La acestea, negreşit adăugăm cunoştinţele filosofice păstrate de Augustin, a cărui autoritate era egală cu aceea a lui Platon şi Aristotel. Cam atât; era destul de puţin faţă de ceea ce scolasticii din veacurile IX-XII au ştiut să scoată din ele.

Cearta „universaliilor"

Problema de căpetenie în jurul căreia se vor încinge disputele cele mai aprige ale scolasticii începătoare, ca şi, de altfel, ale scolasticii de mai târziu, problemă ce a fost tăria scolasticii, dar şi slăbiciunea ei, căci prin ea scolastica se va ruina, a fost problema numită a „universaliilor", adică a existenţei reprezentărilor generale, a noţiunilor (genuri şi specii). Reprezentările generale, noţiunile (*universalia*), de exemplu umanitate, animal, existenţă, substanţa etc., există ele independent de lucrurile individuale, sau există în lucruri, sau numai în spiritul nostru, sau sunt simple vorbe? Care sunt raporturile dintre idei (de pildă, umanitate) şi lucrurile individuale (de pildă, oamenii)?

Izvorul acestor certuri seculare se află în câteva rânduri din *Introducerea* (*Eisagoge*) în categoriile lui Aristotel, datorită neoplatonicului Porphyrios, tradusă în latineşte de Boethius şi devenită manual de logică pentru scolastici ce se mulţumeau cu resturile filosofice scăpate din naufragiul culturii vechi. Porphyrios se întreba: cele cinci (*quinque*) „glasuri" (*voces*) sau noţiuni fundamentale - *gen, diferenţă, specie, accident şi „propriu"* (însuşire) - sunt ele realităţi (substanţe) independente de lucruri şi înaintea lor, cum credea Platon, sau există în lucruri, ca la Aristotel, sau există numai în spirite (*in solis nudis intellectibus*)? Porphyrios nu cutează a da vreun răspuns, ci pune numai problema, pe care scolasticii o reiau, o discută, o adâncesc, şi aşa apar mai multe dezlegări, cu deosebite nuanţe, pe care le putem reduce la următoarele mari atitudini:

a) Realismul. Este dezlegarea oficială a catolicismului - universaliile necorporale au o existenţă de sine stătătoare (sunt substanţe), întrucât ideile spirituale, după care Dumnezeu,

fiinţa cea mai desăvârşită, creează lucrurile particulare sensibile, sunt prototipuri, modele ale lumii sensibile, deci trebuie să premeargă acestor lucruri (*res*), de unde şi expresia de *realism*. *Realismul scolastic* afirmă, aşadar, realitatea suprasensibilă, ideală a ideilor, a noţiunilor.

În sânul realismului deosebim două dezlegări: una radicală, în sensul platonic, realismul radical, după care ideile există independent de lucruri şi mai presus de ele (*universalia ante res*). Aceasta este dezlegarea oficială a bisericii, îndeosebi în perioada de pregătire, la Scotus Eriugena, Anselm, Guillaume de Champeaux şi alţii. O dezlegare mai prudentă, în sensul aristotelic, e realismul moderat, după care ideile „universale" există numai „în lucruri" (*universalia in rebus*), ca esenţă a lor, ca un general concret, nu abstract, platonic, deasupra lucrurilor. De această dezlegare se apropie unii scolastici din perioada de pregătire, dar devine părerea oficială a bisericii în perioada de „realizare", mulţumită lui Toma d'Aquino.

b) Conceptualismul. Este o dezlegare şi mai moderată decât a realismului aristotelic - ideile există subiectiv, în spirit, „după lucruri" (*post res*), ca sensuri logice, *concepte*. De o asemenea părere se apropie Abélard, însă nu este limpede formulată nici de el.

c) Nominalismul. Este o dezlegare cu totul opusă realismului, este radicală prin ceea ce neagă, desăvârşind spiritul conceptualismului. „Universaliile" (de pildă, om, cal, animal etc.) nu sunt substanţe în afară de lucruri sau în lucruri, ci *nume* (*nomina*), vorbe (*voces*), *termeni* (*termini*) - de unde şi numele de *terminism* - care au însuşirea de a se aplica la o categorie de obiecte individuale, singulare, ce există într-adevăr. Ideile sunt simple sunete (*flatus vocis*), sunt semnele convenţionale ale lucrurilor şi însuşirilor lor generale. Nominalismul apare sfios în această perioadă la francezul Roscelin (secolul al XI-lea) şi, după ce este înăbuşit fără cruţare de biserică, reapare hotărât în perioada următoare la William Occam (secolul al XIV-lea), numit reînvietorul nominalismului şi distrugătorul scolasticii, care nu putea dăinui fără dezlegarea realistă.

De ce scolastica este strâns legată de realism, de unde marea însemnătate în evul mediu a discuţiei „universaliilor"? Pricina este limpede; dogmele creştine nu aveau noimă decât dacă ideile „universale", bunăoară divinitatea, *logosul*-fiul, umanitatea ce a păcătuit, există independent de lucrurile particulare. Numai dacă greşeala lui Adam (omul) devine greşeala umanităţii întregi şi numai dacă umanitatea există deasupra oamenilor, păcatul originar şi mântuirea prin Christos (*Logos*) pot dobândi o explicaţie raţională.

Şi fiindcă *există în sine* şi inteligibil un număr de idei, de ce n-ar exista independent de lucrurile sensibile toate ideile, toate prototipurile şi esenţele lucrurilor particulare![...]

PERIOADA DE REALIZARE A SCOLASTICII

Străduinţa de a împăca ştiinţa cu credinţa (dogmele bisericii catolice) continuă în veacurile XIII până în al XV-lea, atinge punctul culminant în veacul al XIII-lea cu Toma d'Aquino, şi în veacurile XIV şi XV slăbeşte mai mult, până ce scolastica încetează de a mai fi singura putere culturală a vremii. Îngenuncherea filosofiei în faţa autorităţii revelaţiei, în scopul de a concilia, în acest fel, credinţa şi ştiinţa, în cele din urmă nu izbuteşte. Aproape 700 de ani Europa urmăreşte o himeră, dar, vai, o himeră ce şi astăzi ademeneşte spiritele, negreşit prin alte mijloace şi pe alte căi.

Din clipa în care scolastica ajunge la convingerea că tainele credinţei nu pot fi explicate raţional, ea se osândeşte singură. Căci scolastica, ca sistem filosofic şi chiar ca teologie, nu putea dăinui decât prin încercarea de a raţionaliza credinţa; când credinţa şi raţiunea vor fi opuse ca două lumi cu totul potrivnice, interesul ştiinţific, raţional, scăpat de obligaţia legitimării credinţei, se va strămuta din lumea de „dincolo" sau cerească, lumea credinţei, în lumea de „dincoace", lumea „pământească", şi va face să se nască ştiinţa nouă a naturii, independentă de teologie (credinţă).

În adevăr, dacă observăm desfăşurarea scolasticii în această perioadă, ne izbeşte deosebirea care se face între *teologia naturală*, ce lămureşte prin raţiunea naturală dogmele, şi *teologia revelată*, ce pune dogmele credinţei deasupra raţiunii. *Domeniul credinţei, explicabil prin raţiune, se îngustează mereu şi, dimpotrivă, sporeşte domeniul misterului, al revelaţiei.* Deocamdată, dogmele, neexplicabile prin inteligenţă, sunt privite numai ca *deasupra raţiunii, nu contra raţiunii*, adică încă se recunoaşte existenţa unui *adevăr* suprarațional, accesibil numai credinţei. Bunăoară, chiar la Toma, care dă o dezlegare mulţumitoare problemei de căpetenie a scolasticii, concilierea credinţei şi raţiunii, următoarele articole de credinţă nu pot fi dovedite raţional, ci simplu crezute, ca revelaţii divine: treimea, încarnarea lui Iisus, păcatul din născare, sfânta cuminecătură, învierea morţilor, judecata viitoare.

Lovitura mortală o dă scolasticii, poate fără să-şi dea seama, nominalismul, când afirmă că şi *existenţa* lui Dumnezeu, temelia religiei, trebuie să fie îndepărtată din domeniul raţiunii şi trecută în acela al credinţei.

Sporirea distanţei dintre credinţă şi ştiinţă se datoreşte, în bună parte, iruperii în cercul conştiinţei Apusului a unui număr de cunoştinţe noi, ce produc la începutul veacului XIII o puternică fermentaţie intelectuală. Aceste noi cunoştinţe, datorate operelor aristotelice şi arabe, trebuiau asimilate şi apoi împăcate cu cerinţele bisericii. Era nevoie de o sinteză mai vastă decât cele dinainte, o sinteză care în parte izbuteşte, cu toate că purta în sânul său germenele distrugerii; dovadă că la Abélard, părintele „metodei scolastice" (secolul al XII-lea), orice dogmă putea fi lămurită raţional, la Toma d'Aquino (secolul al XIII-lea), culmea scolasticii, numai unele dogme pot fi întemeiate logic, iar, în sfârşit, la William Occam (secolul al XIV-lea), cel din urmă mare scolastic, nici o dogmă nu poate fi explicată raţional. Astfel, treptat, este distrus principiul armoniei dintre raţiune şi credinţă, nervul vital al scolasticii.

Frământarea scolasticii din veacul al XIII-lea îşi află lămurirea în cunoaşterea tuturor operelor filosofice şi ştiinţifice ale lui Aristotel, Ptolemeu etc., precum şi a operelor araboiudaice. Până pe la jumătatea secolului al XII-lea, Aristotel era cunoscut numai prin câteva din operele de logică, dar de la 1150, prin arabi şi evrei, Apusul ia cunoştinţă şi de restul operelor aristotelice (metafizică, fizică, etică, politică), precum şi de comentariile şi adaptările araboiudaice. Aristotel este tradus complet în latineşte, mai întâi din arabă, la 1210, însă nu mult după aceea este adus de la Bizanţ, prin cuceririle cruciaţilor, textul grecesc ce făcea cu putinţă o traducere mult mai exactă decât aceea luată din textele arabe, destul de alterate. Lucrul minunat e că biserica, la început, osândeşte ca eretice noile opere aristotelice, *Fizica* la 1209, *Metafizica* la 1215, pentru ca după aceea să facă din Aristotel filosoful său oficial şi un „precursor al lui Christos în chestiunile naturale".

Trei sunt motivele neîncrederii, de la început, faţă de Aristotel întregit. Mai întâi, fiindcă printre operele aristotelice se află unele, ca, de pildă, *Aşezământul teologic*, care erau atribuite lui Aristotel, dar care, de fapt, erau neoplatonice, lucru observat de scolastici de timpuriu. Al

doilea, pentru că exista tălmăcirea lui Averroes, care nega nemurirea sufletului individual, negare pe care o scotea din Aristotel. Al treilea, ceea ce era mai grav, fiindcă una din concepţiile filosofului din Stagira, de pildă veşnicia lumii, tăgăduirea existenţei ideilor în Dumnezeu (*Logos*) etc., nu se împăcau cu crearea lumii şi cu amestecul Providenţei în lume. Căci Dumnezeu nu e o providenţă decât dacă cunoaşte lumea prin ideile din el, prototipuri ale lucrurilor (exemplarism).

Oricum, biserica este nevoită să recurgă la Aristotel, savantul antic, singurul ce putea da o explicare a naturii pe care s-o poată primi biserica. Prin Aristotel şi domeniul naturii este câştigat, alături de acela al graţiei, pentru teologia catolică. Aristotel devine norma şi regula tuturor adevărurilor, explicabile prin raţiune; el e suprema înţelepciune în „cele naturale". Prin scolastică, Aristotel ajunge la o hegemonie intelectuală asupra culturii, fără pereche în istoria Europei. Şi astăzi, Aristotel este filosoful catolicismului. De aceea, în veacul al XV-lea, căderea lui Aristotel s-a confundat cu prăbuşirea scolasticii.

Din veacul al XIII-lea, Aristotel, adaptat, corectat şi purificat de tot ceea ce nu convenea catolicismului, ia locul lui Augustin şi platonismului, care inspiraseră până atunci scolastica. De aceea, pentru a împăca pe Aristotel cu biserica, era nevoie să fie conciliaţi Aristotel şi Augustin, un lucru destul de greu, însă nu peste putinţă, după cum ne dovedeşte Toma, marele „doctor" al catolicismului. Nu trebuie să uităm, de asemenea, adaptările scolastice ale lui Aristotel făcute de arabi, dar mai cu seamă de iudei, de Moses Maimonide, marele scolastic al mozaismului.

În veacul al XIII-lea mai întâlnim încă două principii ale prefacerii şi ale avântului scolasticii:

a) Întemeierea universităţilor pe locul şcolilor catedrale, între care universităţi cea dintâi şi cea mai strălucită este Universitatea din Paris, de la 1200, devenită model al tuturor celorlalte universităţi şi centru al scolasticii noi;

b) Întemeierea a două noi ordine de călugări-cerşetori - *dominicanii*, în frunte cu St. Dominic, şi *franciscanii*, în frunte cu St. Francis din Assissi, marele mistic, din rândul căror ordine vor ieşi toţi marii gânditori scolastici al acestei perioade, alcătuind două curente teologice, în luptă: curentul franciscan, mai îndrăzneţ, şi curentul dominican, mai cumplit. În cele din urmă, curentul dominican va izbândi, cu Toma d'Aquino, dar cele două ordine vor rămâne mai departe adevărate pepiniere de filosofi-teologi.[...]

Toma d'Aquino

Toma (c. 1225-1274) s-a născut în castelul Roccasecca lângă Neapole, ca fiu al contelui Londolf, din familia Aquino, ce era înrudită cu familia imperială germană şi cu casele regale de Aragon, Sicilia şi Franţa. Educat mai întâi de călugării benedictini, în mânăstirea Monte Cassino, trece apoi, fără voia familiei, în ordinul dominicanilor, care îl trimit să asculte pe Albert cel Mare, la Colonia. Când magistrul său, care ghicise genialitatea taciturnului său elev, trecu la Paris - catolicismul nu avea patrie - discipolul îl urmează, pentru ca să revină amândoi la Colonia.

Cu faima crescândă, Toma devine el însuşi profesor la Paris, Colonia, Roma, Bologna, Viterbo, Perugia şi Neapole, urmărind în lecţiile şi scrierile sale îndoitul scop, de a apăra credinţa contra duşmanilor ei şi de a da o expunere sistematică a filosofiei bisericii. A murit în drumul ce-l făcea de la Neapole la conciliul din Lyon, în mânăstirea Fuossa Nuova, mai înainte de ajunge la Roma. Biserica catolică l-a canonizat - sfântul Toma Aquinatul.

Operele. La Toma, aristotelismul izbuteşte a se contopi armonios cu dogmele bisericii şi cu Augustin, alcătuind un sistem ce a stăruit până astăzi ca model al filosofiei catolice. Greutăţile pe care Toma trebuia să le învingă, erau destul de mari; trebuia să lase la o parte tot ceea ce în Aristotel era nefolositor sau primejdios bisericii, iar din aceea ce rămânea trebuia să înalţe un sistem teologic-filosofic în care fiecare adevăr creştin să-şi găsească un anume loc, susţinut cu energie, şi în acelaşi timp un sistem care, deşi coerent, să fie mlădios pentru a putea primi toate ideile noi folositoare bisericii. Pentru că a izbutit să treacă peste aceste greutăţi, tomismul a supravieţuit până astăzi, iar prin el Aristotel a fost convertit pe faţă la catolicism.

Din operele sale, ce alcătuiesc cam 17 foliante, cele mai semnificative sunt: 1) *Summa contra gentiles* (Compendiu împotriva „păgânilor" şi împotriva arabilor); 2) *Summa Theologiae*, incompletă, este totuşi o expunere sistematică şi filosofică a întregii teologii creştine. Titlul nu trebuie să ne facă să credem că este o teologie pură, ci o filosofie care, ca la toţi scolasticii, nici la Toma nu se deosebeşte de teologie.

Teologie şi filosofie. Problema raporturilor dintre credinţă (*teologie*) şi ştiinţă (*filosofie*), dintre revelaţie şi raţiune, există în prealabil pentru toţi scolasticii creştini, arabi şi iudei. Sunt două izvoare de adevăr, ce trebuie împăcate pe cât se poate, fără jertfirea unuia pentru altul. Principiul conducător era: ceea ce explică raţiunea nu mai are nevoie să fie crezut; credinţa intervine acolo unde raţiunea nu ajunge, iar credinţa nu este decât modul omenesc de a prinde adevărurile Raţiunii divine. Credinţa este Raţiunea divină la nivelul omenesc, un reflex mărginit al adevărurilor infinite.

Toma este, ca şi Aristotel, un intelectualist, un raţionalist - întemeierea raţională a dogmelor este scopul şi suprema fericire a omului. Omul trăieşte pentru a înţelege lumea şi a contempla adevărurile eterne. Însă, din nefericire, nu toate adevărurile credinţei pot fi dovedite raţional, adică nu tot ce este în Biblie şi în părinţii bisericii este şi în Aristotel. Sunt dogme ce rămân şi vor rămâne peste puterile raţiunii, accesibile numai credinţei. Şi chiar mai mult, fiindcă nu pot fi dovedite, ci numai crezute, aceste dogme dobândesc o autoritate mai înaltă, autoritatea revelaţiei, căci ce poate fi mai de preţ decât să avem încredere în lumina superioară a harului dumnezeiesc.

Aşadar, există o teologie revelată, alături de o „teologie raţională" sau naturală, totuna cu însăşi filosofia, deoarece teologia naturală dă o explicaţie prin inteligenţă, adică prin Aristotel, a lui Dumnezeu şi creaţiei sale, natura. Această teologie naturală nu este pentru toţi, ci pentru prea puţini, dar şi ea este tot „pregătire pentru credinţă" (*preambula fidei*).

Problema „universaliilor". În veacul al XIII-lea, când trăieşte Toma, cearta „universaliilor" se apropie de o dezlegare împăciuitoare, inspirată de Aristotel şi susţinută de arabi. Dezlegarea este un *realism moderat*, care va fi întărit de biserică, sub forma dată de Toma. Ideea, reprezentarea universală, există în lucrurile individuale, constituind esenţa, partea durabilă a acestora. Dar universalul nu există numai „în lucruri" (*in re*), ci există şi în inteligenţa noastră, ce îl scoate, prin procedeul abstracţiei, din lucruri. Universalul există de sine stătător numai în mintea noastră, nu separat de lucruri. Însă mai mult, deşi combate realismul radical, platonic, Toma recunoaşte că ideile există mai întâi în Raţiunea divină, ca „exemplare", după care Dumnezeu creează şi conduce providenţial lumea sensibilă. Aşadar, ideea cere o întreită existenţă: „înaintea lucrurilor", în Dumnezeu, „în lucruri" şi, în sfârşit, „după lucruri", în inteligenţa ce abstrage. Teoria abstracţiei intelectuale este împrumutată de la Aristotel şi a rămas în filosofie şi psihologie până astăzi - generalitatea este „separată" *subiectiv* de lucruri, nu însă şi *obiectiv*, în afară de noi.

Generalul. Orice lucru este alcătuit dintr-un element „general" (*ideea*) şi accidentele individuale. Generalul există în lucrurile individuale, ca substanţa şi esenţa lor; el este condiţia ştiinţei, căci nu există ştiinţă despre ceva individual (Aristotel). Generalul ca esenţă a indivizilor este numit de Toma *quidditas*, un „ce" care dă lucrurilor generalitatea cerută de ştiinţă. Aceste esenţe din lucruri (*quidităţi*) sunt formele aristotelice, ele sunt *acte*, cauze eficiente şi finale ce *realizează* lucrul.

Individualul. Dar de unde decurge individualitatea lucrurilor, cum se face, bunăoară, că există nu numai *om* (formă), act, esenţă, (*quiditate*), ci *cutare* om; care este *principiul individualizării*, cum îl numeşte Toma cu o expresie încetăţenită până astăzi în vocabularul filosofic?

Dacă generalul era forma, esenţa, individualul nu poate fi decât *materia, virtualitatea*, potenţialitatea, „capacitatea" vagă de a primi o formă generală, o materie creată de Dumnezeu din „nimic", însă o materie ce este deja supusă determinării *cantitative* (*diviso materiae secundum quantitatem*) sau, cu o altă expresie a lui, o *materia signata*, cu o anume pecete. Astăzi zicem, cu un Schopenhauer, că principiul individualizării este o materie supusă determinării spaţiale şi temporale. Tot ce este spaţial şi în timp dobândeşte prin acesta o *signatură individuală* - există în anume loc şi în anume timp.

Orice individual din lume este impregnat de materie, care este substratul lucrurilor naturale. Materia însă nu devine un lucru decât mulţumită formei, corespunzătoare ideii din Dumnezeu şi apoi o noţiune din noi; bunăoară, Socrate, Platon etc. sunt oameni prin forma esenţială umanitatea şi sunt indivizi graţie materiei ce îi aşează în spaţiu şi în timp.

Dar Toma afirmă, pe lângă formele strâns legate de materie, ca, bunăoară, forma „umanitate", ce are totdeauna o materie, că există şi „forme separate" de materie, cu desăvârşire nemateriale. Mai întâi este forma formelor, izvorul tuturor formelor şi esenţelor, „actul pur" de orice materie - Dumnezeu. În al doilea rând vin „îngerii". Fiecare înger nu este un individ, căci individualitatea cere materie, ci o specie, o esenţă generală, şi sunt „atâtea specii de îngeri, câţi indivizi" În sfârşit, o a treia şi cea din urmă categorie de forme sau acte, care pot fi libere de materie, sunt *sufletele*. De această dată lucrurile devin mai complicate, deoarece Toma era nevoit să admită că sufletele sunt individuale şi că totuşi sunt forme, esenţe generale, fără de care nemurirea şi răspunderea morală nu mai puteau fi legitimate. Forma asigură nemurirea sufletului, la care trebuia să adauge individualitatea. Însă prin aceasta Toma admitea o *individualitate nematerială*, o formă, o esenţă pur individuală. Averroes, pe care Toma îl combate crâncen ca panteist, era mai consecvent când afirma că numai „sufletul în genere", sufletul lumii, într-adevăr formă pură, este nemuritor, nu şi sufletul individual, legat de materie.

Dar încă şi mai mult, pentru Toma şi pentru biserică însuşi Dumnezeu, actul pur, trebuie să fie o formă (ceva general) nematerială şi totuşi individuală, trebuie să fie o *persoană*. Însă despre Dumnezeu, se vorbeşte mai pe larg, căci este centrul speculaţiilor teologiei.

Dumnezeu. Dumnezeu este principiul esenţelor, forma cea mai simplă, act lipsit de orice virtualitate (materie). Cum dovedeşte Toma existenţa lui Dumnezeu, dovada de căpetenie a tuturor scolasticilor? Negreşit, existenţa lui Dumnezeu poate fi întemeiată prin raţiune, dar „argumentul" tomist nu este argumentul predominant până atunci, argumentul *ontologic* şi platonic al lui Anselm, poate şi pentru motivul că acel argument ontologic nici nu se află la Aristotel. Şi nu se află, fiindcă Aristotel socotea că izvorul cunoaşterii sunt simţurile şi numai de la efecte ne putem ridica la cunoaşterea cauzelor, pe când Anselm pornea de la cauze la

efecte şi credea că inteligenţa poate deduce *apriori*, fără ajutorul experienţei simţurilor, existenţa lui Dumnezeu numai din analiză logică a noţiunii de Dumnezeu - a gândi pe Dumnezeu înseamnă a-l gândi ca existent (vezi paragraful respectiv). Dovada tomistă este *cosmologică* (cosmos = lume), este o dovadă *aposteriori*, de la efecte la cauze - existenţa lui Dumnezeu este întărită de cercetarea produselor sale: lumea creată, natura sensibilă. Creaturile sunt dovada creatorului.

Câtă vreme sufletul este legat de corp, el este silit a cunoaşte prin organele sensibile; de aceea, trebuie să pornească de la sensibil pentru a se înălţa la suprasensibil, de la natură la născător, şi numai când va deveni nematerial, sufletul va putea cunoaşte de-a dreptul, apriori pe Dumnezeu.

Cum este natura o dovadă a creatorului ei? În natură orice se întâmplă are o cauză, aceasta, la rându-i, o altă cauză şi, fiindcă nu putem merge tot aşa la infinit, trebuie să ajungem la un „prim început", la o cauză producătoare, care nu mai este produsă, la un Creator atotputernic şi necesar. Lumea este contingentă, adică putea să nu fie, nu este absolut necesar, iar dacă există este pentru că a fost creată de o esenţă cu totul necesară şi eternă. Dumnezeu este cauza *eficientă* (producătoare) a lumii, căci produsul (natura) *trebuie* să aibă un producător. Dar Dumnezeu este şi cauza finală a lumii, deoarece el a creat lumea după anume modele (ideile din el) şi cârmuieşte lumea ca o Providenţă, în vederea unui Scop suprem - mântuirea.

De altfel, formele din lucruri sunt create de Dumnezeu, deci şi ele sunt cauze finale în lucruri, instrumente ale providenţei în chiar sânul Naturii.

Lumea. Tot ce există în afară de Dumnezeu este creat de acesta „din nimic" (*ex nihilo*), iar lumea creată de Dumnezeu este cea mai bună dintre toate lumile cu putinţă, căci este creată după modelul ideilor eterne. Că lumea a fost creată de către Dumnezeu, putem dovedi; însă nu putem lămuri, ci numai crede în care anume timp a avut loc creaţia. Toma respinge concepţia aristotelică, anticreştină, că lumea a existat din veşnicie şi că deci n-a fost creată. Ca şi Augustin, Toma susţine că lumea s-ar prăvăli în neant dacă n-ar fi *creată continuu*, în fiecare clipă de Dumnezeu, teorie care ar fi putut duce la tălmăcirea că Dumnezeu este forţa lumii, că el „există" în lume, ceea ce este *panteism*, sperietoarea teismului creştin.

Felul în care Toma explică ordinea ce domneşte în natura supra- şi sublunară este împrumutat de la concepţia astronomică aristotelico-ptolemeică. Centrul lumii este Pământul, lăcaşul omului, podoaba creaţiei, scena Patimilor lui Iisus şi a Împărăţiei divine; în jurul Pământului se învârtesc stele planetare şi bolta stelelor fixe, graţie impulsului primit de la spirite sau îngeri (*angelus rector*). Există două lumi, cu totul deosebite: lumea de deasupra Lunii, eternă, necoruptibilă, şi o lume sub Lună, menită pieirii (concepţie aristotelică). Cea dintâi creaţie divină sunt îngerii, apoi sufletele. Lumea urmăreşte ca scop suprem slăvirea lui Dumnezeu şi apropierea de el.

Lumea sensibilă este o înlănţuire de forme, şi anume formele inferioare sunt subordonate celor superioare, către care cele dintâi aspiră, iar toate aceste forme naturale sunt subordonate formelor pure, lumii nesensibile, eterne şi divine. Natura este un popas către lumea eternă a harului dumnezeiesc. Toma izbuteşte să facă din Natură o parte a lumii inteligibile, şi astfel teologia absoarbe şi natura materială ce părea cu totul străină lumii spirituale.

Viaţa şi sufletul. Pe urmele Stagiritului, Aquinatul socoteşte sufletul ca formă sau *entelehie* (forţa ce lucrează după scopuri) a corpului, iar în suflet deosebeşte trei funcţii sau „facultăţi": sufletul nutritiv sau vegetativ, la plantă; sufletul senzitiv-motor, la animal; şi

sufletul raţional, la om. În concepţia vieţii este *animist* - *sufletul* (*anima*) este principiul formativ şi mişcător al corpului, căci viaţa este „ceea ce are în sine principiul mişcării" Viaţa este izbânda formei asupra materiei, a activităţii împotriva inerţiei, şi cu cât izbânda este mai mare, cu atât viaţa este mai înaltă. De notat este că, pentru Toma, omul este o *unitate substanţială*, alcătuită din corp şi suflet. Adevărata existenţă nu aparţine nici corpului singur, nici sufletului singur, ci numai unirii lor ca om; aşadar, unirea corpului şi sufletului nu este întâmplătoare, ca la Platon, ci necesară.

Două sunt „facultăţile" primordiale ale sufletului: *cunoştinţa şi voinţa sau apetitul*. Fiecare din acestea este sau sensibilă sau intelectuală; cunoştinţa sensibilă - cunoştinţa intelectuală şi voinţa sensibilă (poftă, impuls) - voinţa intelectuală.

Prin simţuri, noi luăm cunoştinţă de lucruri, graţie „imaginilor" (specie sensibilă) pe care lucrurile le imprimă pasiv în suflet, ca într-o tablă de ceară. Prin inteligenţă, noi înlăturăm din imagine tot ceea ce este accidental şi păstrăm numai „forma" lucrurilor ce se oglindeşte în noţiune. Înlăturarea nu se poate face fără activitatea „intelectului"; de aceea, Toma, inspirat de Aristotel, deosebeşte între *intelectul activ*, care prin activitatea sa scoate idea din „specia sensibilă" (imagine), şi *intelectul pasiv*, care primeşte pasiv, de la cel activ, prelucrarea logică prin abstracţie, şi atunci avem „specia inteligibilă"

Din această cauză, Toma nu pare a admite „idei înnăscute", idei de-a gata în intelect, fiindcă totul e primit mai întâi prin simţuri, însă trebuie să admită că cel puţin activitatea de prelucrare este *înnăscută*, adică nu vine din sensibilitate, ci din intelect. „Nimic nu există în intelect care să nu fi fost mai întâi în simţuri", afară de activitatea intelectului. Toma respinge mitul platonic că sufletul a preexistat naşterii pe Pământ; sufletul a fost creat de Dumnezeu în momentul creării corpului, dar odată creat, va trăi în veci.

Nemurirea sufletului se întemeiază pe nematerialitatea lui; chiar sufletul animalului nu piere, căci şi acest suflet este separabil de corp. Pe lângă aceasta, sufletul omenesc concepe prin inteligenţă ceea ce este veşnic (esenţele) şi astfel aspiră spre nemurire; acest dor, care este şi o nădejde, nu poate rămâne neîmplinit. În două vorbe, Toma dă mai mult speranţa decât siguranţa nemuririi.

Morala. Toma primeşte deosebirea aristotelică între *virtuţile etice*, practice (curaj, cumpătare, dreptate, înţelepciune), şi *virtuţile dianoetice*, teoretice, mai înalte (contemplarea esenţei divine). Cunoaşterea este o virtute mai înaltă decât fapta. Însă, pe lângă aceste virtuţi păgâne, adaugă *cele trei virtuţi teologice* sau creştine, sădite în noi de Sfântul Duh: credinţă, iubire şi speranţă, mai presus de celelalte, pentru că vin de la Dumnezeu.

Pe scurt, după Toma, scopul urmărit de voinţă este Binele; binele stă în perfecţiune, perfecţiunea în păstrarea esenţei omului, iar esenţa omului este inteligenţa. Aşadar, păstrarea şi dezvoltarea inteligenţei este scopul suprem al omului. Dar inteligenţa are totdeauna un obiect „intenţional", asupra căruia este îndreptată. Obiectul inteligenţei este natura, creată de Dumnezeu (*natura naturata*), şi creatorul şi păstrătorul ei infinit (*natura naturans*). Drept aceea, scopul vieţii omeneşti este apropierea de Dumnezeu, până la asemănarea cu el, prin contemplaţie, iubire şi sfinţenie.

Spre deosebire de Aristotel, Toma admite că voinţa este liberă, deoarece se mişcă dintr-un impuls lăuntric (*moveri ex se*); ea este liberă să aleagă între bine şi rău, însă simte atracţie către bine, dintr-o dispoziţie lăuntrică (*synteresis* = păstrare). Dar pentru a ne izbăvi

de păcat, voinţa, când alege binele, trebuie să fie sprijinită de harul divin. Numai aşa voinţa este desăvârşită, sfântă. În fond, în problema voinţei, Toma este determinist - voinţa e determinată de inteligenţă.

Politica. În problema socială Toma continuă ideea augustiniană a superiorităţii împărăţiei divine (*civitas dei*) asupra celei pământeşti, asupra statului lumesc. Interesele lumii, înfăţişate de principi, trebuie să fie subordonate intereselor spirituale, reprezentate de papă (teocraţie). De altfel, veacul al XIII-lea este politiceşte caracterizat prin lupta dramatică între papalitate şi regalitate, luptă care, pentru moment, este favorabilă papalităţii.

Totuşi, se dezvăluie la Toma o nouă idee politică, inspirată de Aristotel, şi care îl îndepărtează de Augustin, anume este o nouă preţuire a statului lumesc ce nu mai apare, ca la Augustin, ca rodul păcatului înnăscut, ca instrument al Satanei, ci ca un produs necesar al naturii, deoarece „omul este o făptură socială". Deci, la Toma mijeşte spiritul nou, care va reabilita viaţa de pe Pământ şi va izbuti să răstoarne „cetatea divină" ce prinsese rădăcini atât de adânci pe Pământ.

Influenţa lui Toma. Prin Toma, catolicismul îşi atinge idealul de a întocmi o „filosofie eternă", care armonizează deplin raţiunea naturală cu revelaţia supranaturală sau credinţa. Raţiunea este liberă să demonstreze dialectic dogmele, cu singura condiţie ca raţiunea să nu intre în conflict cu aceste dogme, iar dacă izbucneşte conflictul, ea să fie de acord că rătăceşte şi că trebuie să se închine în faţa credinţei. Tomismul, deşi îngenunche adesea spiritul critic şi libertatea de a gândi, era, pentru vremea când a apărut, un pas înainte şi poate singura filosofie posibilă, care putea să îmbrăţişeze toate motivele culturii timpului.

Tomismul reuşeşte a deveni, după oarecare lupte, filosofia unanim recunoscută de întregul ordin al dominicanilor, iar cu timpul este îmbrăţişat de toate ordinele catolice şi Toma este transformat în „doctorul" oficial al catolicismului. Când Ignaţiu de Loyola va întemeia în veacul al XVI-lea ordinul iezuiţilor, în scopul de a combate „Reforma", fiecare iezuit se va lega să respecte, între altele, neatinsă filosofia tomistă şi s-o apere împotriva adversarilor.

Marele succes al tomismului se lămureşte prin dibăcia cu care făuritorul lui ştie a împăca cele două extreme ale scolasticii - raţionalismul sec şi misticismul vag, precum şi prin măiestria de care face dovadă în creştinizarea lui Aristotel, pe care îl face campionul creştinismului, după cum Aristotel devenise campionul mozaismului la Maimonide şi al islamismului la Avicenna şi Averroes. Îndeosebi împotriva dizolvantei teorii averroiste, a îndoitului adevăr, după care ceea ce este adevărat în filosofie poate să nu fie adevărat în teologie, şi invers, Toma asigură armonia filosofiei şi teologiei, condiţia vitală a scolasticii.

TENDINŢE ALE NOULUI SPIRIT

de Edgar Papu

Odată cu amurgul Evului Mediu, urmează o nouă vârstă în istoria spiritului omenesc, care până astăzi îşi valorifică propriile-i categorii, de viaţă şi gândire; pe ele s-a clădit întreg rostul culturii moderne. Dar tocmai această rodnică germinaţie, indicatoare a vremii noastre, rămâne şi cea mai răzvrătită faţă de cadrul definiţiilor. O asemenea dificultate i-a apărut, odată cu apropierea de obiectul studiului prezent, şi unui B. Spaventa, care declara că această primă treaptă a epocii noi, răspunzând îndeobşte termenilor de Umanism şi Renaştere, nu răsplăteşte pe cercetător cu acelaşi caracter determinat, deci uşor de recunoscut, propriu atât cugetării medievale, cât şi filosofiei moderne de după Descartes. Realizările originale ale acestui special leagăn de creaţii spirituale, declara Spaventa, îşi afirmă o prezenţă prea ascunsă de aparenţa unor sensuri opuse şi a anumitor forme preexistenţe[1]. De aici, epoca deschizătoare a veacurilor recente cu greu poate fi surprinsă într-o singură formulă, care s-o trădeze în întregime, aşa cum se întâmplă în cazul momentelor precedente sau următoare ei.

Mai târziu s-a verificat dificultatea de care aminteşte Spaventa într-una din ilustrările cele mai frecvente, cu care se încerca definirea generală a acestei epoci, şi anume în convingerea unei întoarceri la antichitate. Printre cercetătorii mai noi, atraşi spre considerarea unui asemenea fenomen de uimitoare plenitudine în iniţiativa omenească, Burdach face - am risca termenul exagerat - o revoluţie copernicianã. Nu atenţia acordată culturii antice este o cauză de afirmare a noului spirit; dimpotrivă, această nouă mentalitate, hrănită şi încurajată de raţiunea unei evoluţii fireşti, aspiră numai să-şi afle un mediu predilect de regăsire în acea cultură[2]. Studiul antichităţii corespunde unui efect, nu unei cauze în noua concepţie de viaţă, ce acum se pronunţă. Alt cercetător de nivelul lui G. de Ruggiero confirmă şi dezvoltă această nouă concepţie, amintind că familiarizarea cu cultura antică se coboară până în veacul XII, deci în plin Ev Mediu[3], când încă nu se putea presimţi un suflu apropiat Renaşterii. Într-adevar, chiar şi în afară de studiul izvoarelor lingvistice sau literare, însuşi freamătul viu al vieţii este colorat, într-unele feţe ale Evului Mediu, de umbrele antichităţii; n-avem decât să reflectăm, bunăoară, la acea artă statuară din Capua secolului XIII, privită până târziu de mulţi cunoscători drept o colecţie de mostre a antichităţii romane. Spiritul antic nu apare, astfel, ca un element nou în mintea europeană; realizarea a două tipuri de cultură deosebite, ce încearcă deopotrivă atingerea cu antichitatea, se leagă numai de diferenţa modului cum e receptată această cultură în vechiul ev de mijloc şi cum va fi primită în epoca nouă, care ne preocupă. Rezervându-ne această discuţie pentru momentul oportun, ne oprim la sublinierea dificultăţii de determinare a acestei perioade, care nu poate fi acoperită prin dogma întoarcerii la antichitate.

1) B. Spaventa, *Rinascimento, Riforma, Controriforma, Venezia, La nuova Italia*, Ediţ. 1928, p. 241
2) Konrad Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, II Aufl, Berlin - Leipzig, Paetel, 1926, p. 5.
3) Guido de Ruggiero, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza, 1930, Vol. I, pp. 65-u.

G. de Ruggiero remarcă numai că umanismul incipient se sexprimă, îndeosebi, prin fragmente care denotă o vioiciune mai accentuată a tonului, un ritm mai viu, dar nu opune o filosofie anumită celei vechi - şi autorul se gândeşte la Petrarca, un gânditor incapabil de a compara neînsemnatele sale cunoştinţe platonice cu imensul fond de erudiţie al doctorilor medievali, care ar fi apărat cu prestigiu cultura contemporană lui, dacă ar fi avut faţă de cine[1]. Rămâne, totuşi, cert că Renaşterea prezintă o modificare reală a axei spirituale medievale, dar noua mişcare fiind prea recentă, nu poate ajunge, timp de două veacuri, la o cristalizare filosofică. În multe cazuri, intervenţia definitivă a cuvântului pronunţat de filosofie dezvăluie epilogul unei forme de viaţă trăită, care începe a fi reflectată. Tot astfel şi adevărata expresie de gândire a noii epoci se întipăreşte mai târziu în seria fenomenelor de cultură, abia odată cu Galilei şi Descartes.

Această sinteză filosofică de mai târziu, cu elemente scoase din adânc de veacuri, a avut răgazul să arate, până în ultimele amănunte, că schimbarea ce ne preocupă e provocată de o deplină emancipare a personalităţii umane, existenţă desconsiderată în Evul Mediu, unde entităţile colective se bucurau de favoarea unei atenţii aproape exclusive. Dar o asemenea revendicare a dreptului personalităţii nu alcătuieşte niciodată, înlăuntrul celor două secole, o bază precisă de speculaţie a gândului, dezvoltată cu amploarea cuvenită, deşi fenomenul jubilează în tot acest timp. El rămâne în Renaştere mai mult ca un fapt de domeniul înregistrărilor istorice, în timp ce se pierde ca într-un labirint, în puzderia de direcţii opuse a vremii, în compromisurile sincretice şi în tiparele preexistente, de care amintea Spaventa. Prin urmare, trebuie să ocolim ispita, pe care adesea o oferă Renaşterea, de a ne provoca să transpunem fără rezerve, pe planul achiziţiilor filosofice, simple date ale unei originale dezvoltări istorice.

O oarecare lumină asupra acestei căutate contribuţii filosofice a Renaşterii este aruncată de un alt fenomen dominant al timpului, amintit, printre alţii, şi de Dilthey, în formula cu care doreşte el să încadreze epoca. Renaşterea, după Dilthey, constituie o perioadă *artistică* făcând tranziţia între perioada *teologică* a Evului Mediu şi cea *ştiinţifică* modernă[2]. Formula ne devine preţioasă deoarece ea îndeamnă implicit să se polarizeze în jurul valorii dominante a vremii toate manifestările spirituale, inclusiv direcţiile de gândire, singurele care, în primul rând, atrag interesul într-o istorie a filosofiei. Astfel, arta ne poate servi, întrucâtva, ca element unificator, de găsire a unei corespondenţe intime între centre de gândire ce par disparate şi contradictorii. Totuşi, această operaţie s-ar aplica, oare, într-un mod similar şi la corpul cugetării medievale sau la sistemele gândirii moderne? Dacă am reveni la fraza lui Spaventa, răspunsul ar fi negativ; filosoful italian găsise că atât Evul Mediu, cât şi epoca modernă cuprind în sine creaţii cu mult mai determinate decât Renaşterea. De aceea, în primele două epoci amintite, valorile privilegiate, religioase sau ştiinţifice sunt cu mult mai direct declarate, în însuşi nucleul preocupărilor filosofice respective. Dimpotrivă, dominanta estetică din cugetarea Renaşterii intervine cu oarecare discreţie, apărând uneori numai în forme complementare creaţiilor filosofice şi reclamând astfel calea unor deduceri indirecte şi aproximative. Observaţia adâncă lui a lui Dilthey ne va folosi, fără îndoială; totuşi, ea constituie un auxiliar foarte delicat de mânuit pentru surprinderea gândirii din Renaştere.

1) *Idem*, p. 1.

2) W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation*, Leipzig u. Berlin, Teubner, 1914, p. 323.

Asociate cu supremaţia artei, Dilthey mai vede încă două fenomene caracteristice acestei epoci, primul de ordin social-economic şi celălalt de ordin religios[1]. Cel dintâi se declară odată cu ivirea funcţiei specifice a oraşelor, unde viaţa burgheză îşi face loc sub forma unei indisolubile unităţi; această unitate apare pentru prima dată între coordonatele dualismului prescris de modelele vieţii medievale: călugărul şi cavalerul. Fenomenul burgheziei, neîncătuşat de categoriile transfigurării, ca fondul hieratic de atingere cu lumea al celor două forme de trăire antecedente, vesteşte o majorare a contactului cu natura; drept consecinţă, se va ivi o filosofie mai apropiată de aspectele sensibile, ce-şi poate prelungi efectele până la o revocare a crezului transcendent medieval. Al doilea fenomen, anunţat ca religios, se anexează de anularea unui asemănător dualism între ceresc şi pământesc, exprimându-se pe plan filosofic prin ideea panteistă, care pare, sub felurite forme, să domine Renaşterea.

Toate aceste determinante ale epocii, cu a căror sevă se hrăneşte domeniul gândirii, ne îndeamnă să reflectăm la o filosofie dictată de un puternic individualism, subsumată valorii artistice, întreţinută de o mentalitate burgheză imanentistă şi ratificată de o concepţie religioasă panteistă. Totuşi, perspectiva filosofică amintită ar putea să închege numai un complex de indicii, iar nu forma dezvoltată a gândirii timpului. De aceea, pentru a spori mijloacele de cuprindere ale acestei epoci cugetătoare, suntem constrânşi să apelăm şi la concursul unei priviri genetice. Numai după ce vom face o asemenea consideraţie, putem relua, spre aprofundare, aspectele spiritului, îndeobşte atribuit Renaşterii.

Pentru investigarea antecedentelor acestei epoci nu ne rămane decât să luăm ca premisă acceptarea perfectei continuităţi dintre Evul Mediu şi Renaştere, după ce am respins ipoteza saltului brusc înspre valorile antichităţii. Se pare chiar că începutul Renaşterii ar echivala cu primatul ce-l dobândesc unele mişcări subiacente ale Evului Mediu, care obţinuseră totuşi o funcţie importantă încă dinainte.

Una din aceste mişcări, după afirmaţia lui Höffding, pare a fi misticismul medieval. Se ştie că în Evul Mediu se acorda o minimă importanţă documentului sufletesc individual, deoarece colectivitatea cu cadrele ei de cultură impersonală era singura care se bucura de favoarea unei atenţii deosebite. Misticismul prezintă însă unica modalitate a acestei epoci de a privi îndeaproape adâncurile sufletului omenesc; „omul care nu se cunoaşte pe sine nu va fi cunoscut"[2], declară o sentinţă din acele cunoscute „Fioretti ale Sf. Francisc". O asemenea formă de viaţă se vedea, însă, din acest motiv, limitată şi suspectată de către oficialitatea dogmatică a Bisericii. Dar pe lângă atenţia îndreptată spre o viaţă sufletească individuală, izolată de anumite raporturi ce puteau s-o modifice, misticismul mai prezintă o deosebită importanţă şi în legătură cu panteismul de mai târziu al Renaşterii, pe care am văzut că-l recunoaşte Dilthey. Pe când teologia dogmatică a Evului Mediu, statornicită definitiv de către Sf. Toma din Aquino, se prezintă dualistă, delimitând lumea naturală de cea supranaturală, misticismul urmăreşte realizarea unei entităţi moniste: contopirea omului cu Dumnezeu; însă monismul apare în acelaşi timp şi ca unul din atributele panteismului. Este interesant de urmărit cum misticismul medieval, care îşi propune pierderea conştiinţei individuale în marea Divinităţii, ajunge, printr-un anume proces, tocmai la cea mai puternică afirmare a personalităţii omeneşti pe care o cunoaşte istoria.

1) W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation*, Leipzig u. Berlin, Teubner, 1914, p. 322 şi 324.

2) *I fioretti di San Francesco,* Firenze, Salani, 1907, p. 229.

Un asemenea proces paradoxal se lămureşte, în bună parte, printr-o treptată modificare a metodei mistice, dictată de tendinţa poate inconştientă a acestui curent către o deplină emancipare de sub tutela şi cenzura scolasticii. Astfel, Meister Eckart, pe de o parte, W. Occam şi Duns Scotus, pe de altă parte, au căutat prin veacul XIV să extindă misticismul de la treapta unei practici iniţiatice şi prescriptive la un nivel general acceptabil pe cale speculativă şi exoterică. Dar tocmai această pornire de a se face unanim acceptat a alterat însăşi legea intimă a misticismului, care nu poate câştiga adepţi sub specia adeziunii teoretice, ci numai pe drumul practic al unor autentice experienţe sufleteşti. Aşa poate fi verificată imensa distanţă dintre misticismul originar al Sfântului Francisc din Assisi şi speculaţiile franciscane din cadrul nominalismului săvârşite mai târziu de către Occam şi Duns Scotus. Aceeaşi depărtare se întinde între teologia pur descriptivă a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, iniţiatorul misticismului medieval, şi dezvoltările teoretice ale lui Eckart. Acesta din urmă, printr-un echilibru excepţional, în orice caz inexistent la cei doi nominalişti, a izbutit să armonizeze focul mistic din adâncurile sufletului său cu formele speculative în care de multe ori s-a exprimat.

Astfel, misticismul, căutând treptat să se emancipeze din izolarea în care se păstrase de-a lungul Evului Mediu, îşi alterează tocmai atributele ce îl caracterizau ca atare; iar promovarea sa la gradul de stăpânire a tuturor aspectelor gândirii echivalează cu propria-i dispariţie, nemai rămânând decât cenuşa unor simple derivate, exprimate în ideea monistă şi în atracţia pentru experienţele sufleteşti cu amprentă personală.

Monismul panteist al Renaşterii pare a fi, astfel, în bună parte, efectul unei secularizări suferite de către monismul mistic din Evul Mediu. Sufletul omenesc, a cărui cercetare nu constituia pentru misticism decât un mijloc de aflare a lui Dumnezeu, devine, odată cu Renaşterea, scop în sine prin treptata mutare a accentului de către privirile ce-i erau consacrate.

Această cale a misticismului nu este, însă, singura care duce spre perspectivele noii epoci, deoarece panteismul a mai vieţuit şi sub forma sa autentică în Evul Mediu, bineînţeles tot ca mişcare combătută de către spiritualitatea oficială a timpului. Astfel, în evul de mijloc găsim dezvoltată concepţia cosmogonică a Kabbalei, care a determinat tipica formaţie de Renaştere a lui Giovanni Pico della Mirandola. Dar, pe lângă aceasta, trebuie să mai menţionăm şi exegeza, privită drept eretică, ce o făcuse filosoful arab Averroes lui Aristotel. Spre deosebire de interpretarea dualistă, datorată Sfântului Toma din Aquino, ce alcătuia întreg corpul doctrinar şi filosofic al catolicismului medieval, Averroes dăduse mai înainte lui Aristotel o interpretare panteistă. În Renaşterea italiană, când cugetarea lui Platon înlocuieşte, în mare parte, pe cea a lui Aristotel, suverană în Evul Mediu, una din singurele citadele aristotelice din Italia acelui timp - Padova - adoptă, totuşi, exegeza panteistă a lui Averroes, mai potrivită cu vederile generale ale epocii.

Alt aspect învăluit al Evului Mediu, redus de fapt numai la o ipostază a mişcării recent amintite, se găseşte în toată acea direcţie, pe axul căreia sunt atrase disciplinele oculte, necromanţia şi magia. De unde apariţia tratatelor de magie, de-a lungul Evului Mediu, era pândită de persecuţiile Bisericii, în Renaştere ele se ivesc cu profuziune; menţionarea preocupărilor oculte ajunge, astfel, să pătrundă şi în diferite scrieri sau documente profane ale timpului, cum e cunoscuta scenă de magie din „Viaţa lui Benvenuto Cellini". Dar această privire a sensului ascuns din lucruri, prin virtuţile de ordin spiritual pe care le acordă

anumitor aspecte ale materiei, îşi găseşte un corespondent de privire asupra lumii în hylozoismul sau pan-psihismul propriu concepţiei panteiste. Şi este relevant tocmai faptul că mai târziu Giordano Bruno, pentru a declara existenţa acelui univers, în întregime însufleţit, dictat minţii sale de un avânt panteist, scoate o dovadă chiar din magie. Cum lămurim, declara Bruno, că mai multe pietre şi nestemate „rupte şi tăiate în bucăţi neregulate, au anumite virtuţi de a altera spiritul, semănând noi înclinaţii şi pasiuni, nu numai în trup, dar şi în suflet[1]" De asemenea, mai menţionează efecte similare datorate unor rădăcini veştede, supuse la certe operaţii. Asemenea efecte, încheie Bruno, nu pot lua fiinţă decât admiţând că toate aceste corpuri, privite ca neînsufleţite, conţin totuşi într-însele potenţe şi acţiuni vitale. Prin urmare, vechea magie, ce-şi află acum posibilitatea liberei dezvoltări, constituie deopotrivă una din resursele panteismului, noua viziune dominantă asupra lumii.

Alt antecedent, de provenienţă mai recentă, aparând numai către sfârşitul Evului Mediu, se exprimă în infiltrarea treptată a limbii greceşti. Această limbă nu mai avea loc să pătrundă în cadrele atât de stricte şi delimitate ale intelectualităţii medievale. Pentru acea cultură dogmatică şi formală, unde arbitrarul unanim acceptat se identifica, de multe ori, cu absolutul unui destin probitiv, cunoaşterea limbii greceşti prezenta aproape aspectul inaccesibil al „inconştientului" de astăzi. Învăţaţii cei mai reputaţi se resemnau cu gândul la natura enigmatică şi incompatibilă cu posibilităţile lor de explorare ce o atribuiau acestui idiom, chiar când le trebuia neapărat în textele consultate; deviza comodă suna *graecum est non potest legi*. Stăpânirea limbii greceşti, în unele cazuri de pe la sfârşitul Evului Mediu, odată cu disoluţia imperiului bizantin, ajunge să echivaleze cu resimţirea unei puteri demiurgice; pentru prima dată s-a obţinut cunoaşterea unui fenomen ce rămăsese până atunci mut şi pecetluit. Răspândirea limbii greceşti în Italia corespunde astfel unui sentiment de creştere a propriei personalităţi, atât de evident în Renaştere. Tot ea mai contribuie la răspândirea lui Platon şi a neoplatonismului[2].

La toate acestea trebuie să mai anexăm şi ideea despre dezvoltarea burgheziei, amintită de către Dilthey; evenimentul nu ia naştere odată cu vremea nouă, ci îşi află începuturile încă în mişcarea comunelor italiene din veacul XII. Aceasta mişcare culminează, însă, şi devine dominantă în Renaştere. Supremaţia oraşului echivalează cu o deşteptare a spiritului cetăţenesc în cadrul personalităţii, aducând cu sine o concepţie panteistă pe plan filosofic şi eterodoxă pe plan confesional. Acestei dezvoltări a burgheziei trebuie să-i alăturăm, însă, şi progresul în explorările geografice, care, în locul infinitului intensiv realizat de către aspiraţia extatică, determină un infinit spaţial, vis al spiritelor aventuroase; el îşi găseşte, poate, ecoul în ideea universului fără margini din concepţia lui Bruno; bineînţeles, însă, că resortul principal al unei asemenea concepţii rămâne descoperirea copernicianã.

Pe lângă aceste aspecte cu o evoluţie mai mult sau mai puţin îndelungată chiar în Evul Mediu, unde au dus, însă, o viaţă întrucâtva subterană, pot fi descoperite în Renaştere şi prelungiri ale spiritualităţii medievale de suprafaţă. Guido de Ruggiero este unul din gânditorii care stăruie asupra acestei continuităţi spirituale pe linia oficială a Evului Mediu. „Dacă trecem", declara de Ruggiero, „de la un *Quodlibet* sau de la un *Comentar de sentinţe din*

1) Giordano Bruno, *De la causa, principio e uno in Dialoghi metafisici nuovamente ristampaticon*, note da Giov. Gentile, II edit. Bari, Laterza, 1925, p. 188.

2) P.P. Negulescu, *Academia platonică din Florenţa*. Bucureşti, Imprimeria Naţională, v. Împrejurările Istorice, pp. 10-25.

veacul XIII la lectura unei scrieri umaniste, chiar contemporană, d. e. a lui Petrarca, observăm numaidecât o distanță de accent și de ton, aș spune o agilitate a compoziției, care contrastează cu argumentarea lentă și mașinală a scolasticilor". Totuși, privind mai atent ambele scrieri, putem distinge că expresia scolastică face parte „dintr-un complex mental bine organizat, în timp ce opera umanistă nu exprimă mai mult decât o atitudine sau o tendință"[1]. Am amintit aceste declarații ale lui G. de Ruggiero, care dorește să releve că Renașterea nu putea opune nici o altă metodă Evului Mediu, una din cele mai sistematice perioade cunoscute de omenire. De aceea, încercările de gândire, care în Renaștere vor să se prezinte construite, trebuie să recurgă tot la vechea metodă arhitectonică a epocii anterioare. Renașterea transmite, astfel, marilor sisteme ce alcătuiesc gloria filosofiei moderne însăși virtutea organizatoare medievală, care pe această cale mai dăinuiește și astăzi.

O asemenea permanență directă a spiritului minuțios și sintetic medieval în expresiile filosofice laborioase ale Renașterii ne îndeamnă din nou să apelăm la o confirmare din partea lui Giordano Bruno, care pentru noi alcătuiește ultima sinteza a vremii. Bruno e pasionat numai de o modificare a filosofiei naturii în raport cu cea medievală, dar el nu gândește nicidecum la o întrerupere a bazei de argumentare pe care se sprijinea Evul Mediu. Numai în felul acesta putem înțelege rolul cuvintelor grele pe care le adresează el lui Petrus Ramus, adevăratul logician al Renașterii, care în ale sale *Institutiones Dialecticae* urmărea să dea o nouă orientare și logicii, după cum strălucita sa epocă reușise să acorde aproape tuturor valorilor. Prin urmare, spiritul sistematic, slăbit în Renaștere, indispensabil totuși la construirea concepțiilor închegate ale timpului, nu ne înfățișează decât tot vechea rigurozitate medievală, sub forma unei căi directe de continuitate.

În sfârșit, alt element al acestei continuități, care se bucură de atenția lui G. Toffanin, își află mărturia în cultivarea limbii latine, cu o rațiune de aplicare ce pare autorului amintit, comună ambelor epoci. Negreșit că în această privință trebuie să punem la îndoială următoarea afirmație a lui Toffanin: „În cunoscutul entuziasm pentru cuvântul latin, elementul mistic depindea, mai înainte de toate, de a vedea ascunsă într-însul însăși Revelația"[2] Atracția pentru antichitate devenise atât de fanatică, încât prezenta multe trăsături iraționale. Acea „Revelație" era în măsură de a apărea umaniștilor numai în concepția aproape mistică de perfecțiune, pe care o vedeau ei întrupată în Cicero, în Ovidiu și în alți scriitori prin care s-a ilustrat limba latină. Totuși, s-ar fi putut ca pentru unii umaniști același cuvânt latin să păstreze un sens echivoc produs prin sugerarea laolaltă a ideii de antică desăvârșire cu accepția sacrală creștină de vas al adevărului revelat. Dar chiar dacă rațiunea adoptării lui nu e identică, rămâne totuși efectiv faptul concret al aceleiași existențe lingvistice atât în Evul Mediu, cât și în Renaștere.

Toffanin nu se oprește însă aici; el descoperă în preferința umaniștilor pentru această limbă însăși continuitatea spiritului universalist din Evul Mediu[3]; într-adevăr, sub noua mască a umanismului, exprimată în același cuvânt latin, se perpetuează, cu perspective schimbate, vechea tendință imperialistă a spiritului. Evul Mediu urmărea cucerirea întregii lumi prin credință, după cum umanismul o dorește prin cultură, una din armele lor comune fiind deopotrivă limba latină. Rămâne cert însă că în Renaștere își fac loc, cu o deosebită

1) *Op. cit.*, Vol. I. p. 1.
2) G. Toffanin, *Che cosa fu l'umanesimo*, Firenze, Sansoni, 1928, p. 75.
3) *Idem*, p. 94.

amploare, şi limbile respective ale popoarelor ce voiesc să se afirme pe treapta culturii, subminându-se prin aceasta vechea şi exclusiva înclinaţie. Chiar limba latină se află frecventată în Renaştere pentru resurse intrinsece cu totul deosebite faţă de cele ce-i alcătuiau valoarea în Evul Mediu. Astfel, pe când doctorii medievali preţuiau limba latină pentru virtuţile ei dialectice, umaniştii o cultivă pentru resursele ei estetice. Bunăoară, în amintita lucrare a lui Ramus, importanţa lui Aristotel apare redusă, dându-se locul de frunte lui Cicero sau Quintilian, numai printr-o paradoxală privire estetizantă asupra dialecticii, îndemnată, în bună parte, de atracţia artistică a cuvântului latin, modelat de acei scriitori. Ne oprim, totuşi, la concluzia că expresia latină ca principală purtătoare a prestigiului ce radiază din ambele tipuri de cultură întreţine un curent de fuziune şi continuitate între epoca depăşită şi cea tânără.

În această privire istorică am urmărit numai diferitele rădăcini medievale ale Renaşterii. Rămâne să se vadă cum este turnat spiritul specific al vremii în formele de cultură ce se pregăteau şi pe care le centrăm în câmpul unei neobişnuite înfloriri a *personalităţii*, după oprimarea medievală. Resortul principal de atingere a plenitudinii, în complexul unei asemenea personalităţi, este *setea de glorie*. Domeniile în care aspiraţia către glorie caută, îndeosebi, să-şi găsească satisfacţia sunt: *acţiunea pe teren practic*, *cultura* şi *arta*. Consecinţa filosofică a orgoliului individual îşi găseşte expresia într-o vedere imanentistă, proprie *panteismului*. Mai mult, însă, decât indicarea unor asemenea aspecte, care pot fi proprii şi altor epoci, pentru Renaştere devine important cum se realizează ele. Această modalitate de înfăptuire rămâne unul din motivele inefabile ale Renaşterii; am văzut că încercările de sistematizare şi metodă continuă în parte tot pe cele medievale, totuşi, Renaşterea aşterne o efigie personală în orice producţie a ei, provenită dintr-un fel de dogmă a *bunului gust* şi realizată prin conţinutul intraductibilului cuvânt italian *morbidezza*; aici trebuie să aflăm, întrucâtva, cheia epocii numite de Dilthey artistică.

Reluând discutarea acestor motive din Renaştere, ne oprim, în primul rând, la fenomenul de trezire a unei individualităţi puternice şi complet stăpâne pe sine; idealul personalist se pregăteşte încă dinainte, dar abia în noua epocă îşi află desăvârşirea prin trăirea intensă a unui concret *sentiment spaţial* provenit atât din amintitele descoperiri geografice, cât şi din viziunea copernicianâ a cerului infinit. Cultura antică alcătuieşte una din primele forme în care această ecloziune a individualităţii caută să se regăsească. Este adevărat, după cum am constatat, că spiritualitatea antică se coboară până în inima Evului Mediu, dar în Renaştere ea capătă o nouă funcţie. Revenind la ideile aceluiaşi Guido de Ruggiero, care ne-a atras atenţia asupra adevărului de mai sus, înţelegem că spiritul antic se află privit acum de către umanist, acel tip de cultură care ştie să pună, îndeosebi, accentul pe valoarea umană. Astfel, în Evul Mediu cultura antică era îngăduită numai ca o auxiliară a doctrinelor scolastice, tinzând a se scoate dintr-însa argumente uneori forţate şi poate inconştient falsificate, spre a susţine preceptele timpului; în Renaştere, dimpotrivă, cultura antică se află privită numai în ea însăşi, ca un model vrednic de urmat, fiindcă se părea că înlăuntrul ei personalitatea umană şi-ar fi atins euforia[1]. Acesta era noul decor al culturii vechi în ochii Renaşterii, după ce scăpase de aprioricele interpolări medievale. O asemenea schimbare de perspectivă în privirea antichităţii dezvăluie cadrul redeşteptării la viaţă a tuturor potenţelor de afirmare umană. Calea unei astfel de evoluţii a fost urmărită de noi prin cotiturile Evului Mediu.

Mobilul acestei noi şi impetuoase personalităţi se exprimă prin setea de glorie, tocmai

1) G. de Ruggiero, *Op. cit.* Vol. I, p. 66.

frâna principală, care-l împiedică pe umanistul cu vederi universale de a se spulbera în anonimatul medieval. Setea de glorie era întreținută tot prin noul fel de frecventare a culturii antice, îndeosebi romane. „Dacă grecii au revelat omului necesitatea filosofică", declară Toffanin, „romanii, îndeosebi Salust și Tacit, au dat misterului din sufletul omenesc fascinația și atracția abisurilor"[1]. După indicațiile acestor istorici se ivește în Renaștere, sub pana atâtor scriitori, acel „teribil orgoliu negator"[2], care cu o voință de nespus, ajunge la cea mai aprigă îndrăzneală, la o generoasă răbdare și la tăria în fața morții. Toate aceste virtuți germinează, însă, în mediul întunecos unde conspiră o puternică și ambițioasă personalitate în formare; ele sunt cultivate de un individualism demonic, inițiatorul altei ordini de viață, al cărei centru tinde să devină. Singularizarea în negație indică unicul drum, plin de riscuri, pentru atingerea gloriei.

Primul domeniu pe care aspiră să devină operant un asemenea orgoliu este acțiunea. Acele tipuri scăpătoare, de frenetică activitate omenească, un Cola di Renzi din asfințitul Evului Mediu, sau un Gattamelata, exprimă cu prestigiu noul ideal practic al condottierilor, ce-și clădesc intențiile în perspectiva demiurgică a sufletului omenesc.

Alt domeniu predilect umaniștilor este cultura. Potrivit afirmației lui Toffanin, acum ajunge să se săvârșească aceeași delimitare precisă între omul cult și cel incult, după cum în Evul Mediu se opera între credincios și necredincios[3]. Autorul amintit adaugă chiar că umanismul reprezintă una din formele de viață cele mai izolate în sfera separată a culturii din câte cunoaște omenirea. Această cale constituie negreșit o procedură de satisfacere a nevoii de glorie din partea noului individualism.

În sfârșit, ultimul și cel mai de seamă mijloc de care se folosește expresia unei personalități febrile, în Renaștere, pentru a pune la încercare rezistența unei uriașe încordări, este arta. Ea devine valoarea dominantă a epocii, ca o ultimă instanță de recunoaștere a titanismului uman. În jurul conceptului de artă va trebui să înnodăm tot complexul celorlalte valori care apar în Renaștere. Aici se cere amintită cu cea mai mare stăruință și contribuția care vede în Renaștere una din epocile comandate de „atitudinea estetică" adică de către acea față a spiritului ce e destinată să subsumeze artei toate celelalte valori[4]. De acest adevăr ne vom folosi când vom discuta separat pe unii autori ai Renașterii, limitându-ne pentru moment la recunoașterea artei ca domeniu unde suflul gloriei putea găsi recolta cea mai bogată; de aceea, orice înfăptuire a timpului, drept garanție a unui succes mult dorit, caută câteodată inconștient să-și frământe propriile elemente în dimensiunile ademenitoare ale artei.

Revenind, în sfârșit, la bunul gust al epocii, pe care l-am pus în legătură cu amintita supremație artistică, trebuie să subliniem că umanismul și Renașterea nu alcătuiesc simple răzvrătiri, exprimate în mișcări anarhice și inoperante. Mai înainte de toate, noua formă de înnoire constituie o mișcare inteligentă și armonioasă, ce știe să-și supună întreg neastâmpărul unor norme precise. Bunăoară, în locul autorității aristotelice avem, în mare parte, instaurată autoritatatea platonică sau ciceroniană. Pe planul acțiunii practice, protagoniștii se supun orbește directivelor vechilor virtuți romane. În domeniul artei se redeșteaptă un corp de norme cu mult mai tiranic decât în Evul Mediu! Noua vârstă a omenirii, chiar dacă

1) G. Toffanin, *Op. cit.* p. 101.
2) *Idem*, p. 102.
3) *Idem*, p.29.
4) Tudor Vianu, *Estetica*, Vol. I, Bucuresti, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II" 1934, p. 78.

din motivele indicate nu-şi găseşte în primele veacuri atât de tumultoase o expresie filosofică definitivă, îşi află totuşi, încă din aceleaşi începuturi, un echilibru, ce nu va fi clătinat decât odată cu mişcările reformate. Astfel, toate aspectele amintite prezintă noua contribuţie pe care o aduce mişcarea irumpătoare şi totuşi normal evolutivă din pragul epocii moderne.

Printre deschizătorii acestei epoci a fost desemnat până acum, aproape în unanimitate, poetul Petrarca. Totuşi, Guido de Ruggiero arăta pe bună dreptate că nu Petrarca trădează pe adevăratul precursor al vremii noastre, ci însuşi Dante. Toată acea ramificaţie scolastică din *Divina Comedie* i se înfăţişează lui G. de Ruggiero ca un aparat exterior - am putea spune ca o platoşă medievală, sub care palpită inima omului nou. Adevăratul protagonist al *Comediei* nu este spiritul omenesc în general, ci însăşi persoana lui Dante, plină de o tulburătoare experienţă, care i-a târât sufletul pe căile durerii şi i l-a înălţat în văzduhul bucuriei. În afară de aceasta, toate aspectele de dincolo de lume, aşa cum obişnuiau a fi descrise în multe poeme ale timpului, devin, de astă-dată, plastic telurice, cum n-au mai cunoscut poezia hieratică şi cea simbolică de până atunci. Pe urmă, învăluita nevoie de glorie a lui Dante, pasiunea sa politică de dreptate sfărâmă ierarhia, ce avea în frunte cele două puteri medievale. În sfârşit, un complex de simţiri curat omeneşti înfloresc şi animă neîndurata sentinţă a judecăţii de după moarte. În această privinţă, recurgem direct la cuvintele lui G. de Ruggiero: „Iubire, admiraţie, pietate, un întreg noian de sentimente omeneşti transfigurează nepăsătoarea lege, care cumpăneşte vina cu pedeapsa cuvenită. Drepturile talentului, puterea pasiunilor, avântul spre aflarea noutăţii, interesul politic şi partizan, dorul de glia îndepărtată şi de neînfrântele înclinaţii ale inimii, toate îşi înalţă glasurile chiar faţă de tronul Celui Preaînalt[1]. După cum se vede, din bogata orchestraţie pe care Dante o face să răsune în nepieritoarea sa poemă, respiră gigantică, acoperind toate acordurile, propria sa personalitate. El este prin urmare primul fiu al Evului Mediu, care, prin viaţa şi opera sa, a realizat, cu anticipaţie, idealurile Renaşterii.

În al doilea rând, atât cronologic, cât şi ca importanţă, trebuie alăturat Petrarca. Poetul reprezintă pe acel tip al Evului Mediu, agonizant, care presimte o schimbare a întregului accent de viaţă, ce fusese aşezat de veacuri în instituţiile timpului. Clipele de tranziţie se exprimă prin graiul melancoliei, când sunt receptate de către o sensibilitate mai accentuată. O asemenea melancolie, puţin tulbure, îl îndeamnă pe Petrarca să se complacă într-o retragere voluptuoasă, cu totul deosebită de recluziunea ascetică şi monastică din Evul Mediu. El resimte în această dulce-amară singurătate necesitatea cărţii, care indică primatul umanist al culturii; tot aici are Petrarca răgazul să-şi contemple propriul suflet şi să devină conştient de autentica-i personalitate, cum denotă scrierile *Secretum, De contemptu mundi* ş.a., care constituie adevărate însemnări de jurnal intim. De aceea, în fuga aceasta de lume, ce ar corespunde unui dispreţ al ei, determinând pe mulţi cercetători să vadă într-însa o atitudine oarecum teatrală, rămâne neştirbită aspiraţia spre glorie a poetului ce va fi încununat pe Capitoliu; chiar unul din cele şase „Trionfi" ale sale este închinat „faimei" Petrarca apare, astfel, ca primul purtător al atributelor umaniste, dar priveliştea noii vârste fusese văzută şi cântată mai înainte de intuiţia marelui Dante.

Acum, pentru a reveni la obiectul studiului nostru - gândirea propriu-zisă a Renaşterii - şi aruncându-ne o ultimă privire asupra multiplelor aspecte amintite, descoperim coeficientul comun al unei *intuitivităţi* directe, după primatul lentei reflectări medievale. Această nouă domnie a intuiţiei proaspete nu poate lipsi nici din câmpul filosofiei, mai ales dacă avem în

1) Op. cit. Vol. I. p. 67.

vedere partida câştigată de Platon şi de neo-platonici asupra lui Aristotel. Factorul spontan şi nereflectat, care acum se fortifică, ne aduce, însă, la constatarea amintită că noua epocă nu poate opune o metodă de aceeaşi proporție filosofiei medievale. Recurgem, în această privință, la afirmația lui Abel Rey, care echivalează, totuşi, cu un omagiu adus Renaşterii. Acum, declară Rey, accentul nu mai stăruia pe *raționament,* ci pe *judecată*, ca în metoda utilizată de ştiințele naturii. Noul gânditor exprimă ceea ce vede, iar nu ceea ce conchide[1].

Negreşit, momentul corespunde unei înfiripări neevoluate a autorității ştiințifice, care nu prezintă încă o eficacitate deosebită ca aplicare filosofică. Abia mai târziu, judecățile Renaşterii, care nelegate între ele, se reduc, de multe ori, la simple enunțuri sub formă de axiome, vor fi puse din nou pe bazele raționamentului silogistic, îmbogățit cu un fond de intuiții ştiințifice, prin acțiunea marilor sisteme ce au urmat epoca de care ne ocupăm. Spre deosebire de gândirea sistemelor succesoare, revenite la o metodă închisă, ca rod al unei oportune maturizări, Renaşterea întreține o metodă deschisă, cu creştere nelimitată şi corespunzătoare unei posibilități de infinită desfăşurare a minții. În Renaştere, afirma de Ruggiero, avem un fenomen de descentralizare, un pathos centrifugal, privind infinitul[2]; el determină, astfel, ca în locul raționamentului sistematic să se desfăşoare specia mentală a judecății, care mai târziu, odată cu aşezarea ştiințelor, va deveni ceea ce noi cunoaştem sub numele de lege.

Dar la începuturile acestei schimbări, judecata este încă departe de rosturile consacrate ale ştiinței; ea îşi asumă numai un modest rol sincretic, realizând trecerea de la spiritul religios la cel ştiințific şi luând, de multe ori, un caracter intermediar estetic. Aici se cere o prealabilă precizare. Paralel cu filosofia sistematică, a cărei modalitate de dezvoltare este raționamentul, s-a făcut cunoscută, totdeauna, din Evul Mediu până astăzi şi o specie a gândirii care pune accentul pe simpla judecată. Mai întâi, această succesiune paralelă a cugetării a fost cu precădere de domeniul religiei, apoi cu precădere de domeniul ştiinței. Pe de altă parte, Renaşterea ar corespunde cu o criză în gândirea sistematică, reprezentând, în bună parte, o soluție de continuitate în seria filosofică a raționamentului. Printr-o asemenea spărtură, ea face să apară la lumină acțiunea simplei judecăți, care în acea clipă, îşi îmbină vechiul ei caracter religios cu cel nou ştiințific. Această trăsătură, nefilosofică în sens tradițional, poate fi întâlnită la primul cugetător modern, Nicolaus Cusanus, una din cele mai impunătoare figuri de pe orizontul lăsat în urmă al vremii noastre.

1) Abel Rey, *Introduction la Nicolas de Cusa*, De la docte ignorance trad. de L. Moalinier, Paris, Alcan, 1930, p. 24.
2) G. Ruggiero, *Op. cit.* Vol. I. p. 4.,

MACHIAVELLI

de G. Vlădescu-Răcoasa

Politica şi filosofia dreptului

La drept vorbind, secolul al XVI-lea, acest secol de frământări profunde în toate domeniile, în aparenţă mai mult haotic decât constructiv, n-a făcut decât să scormonească şi să întreprindă aproape totul, dar cu o rară pasiune regeneratoare şi cu o sublimă viziune, profetică oarecum, a socialului şi valorii lui. Punct de plecare a fost cultura clasică, sursă minunată de umanism şi optimism, de echilibru, de încredere şi realism. S-a mers însă direct la ea, trecându-se peste interpretarea tendenţioasă a Evului Mediu, care-i falsificase aşa de mult spiritul pentru a o face sclava teologiei, încât nu mai era de cunoscut.

Opera lui Machiavelli este primul rezultat mai de seamă al acestei mişcări de regenerare şi independenţă, de liberă examinare a faptelor politice şi de privire mai adâncă a realităţilor vieţii colective. Urmează operele lui Guicciardini, Thomas Morus, Scipio de Castro, Gabriel Naudé, Suarez, Bodin, Alberico Gentile, Althusius, Nicolas Stork, Thomas Müntzer, Campanella, Boccalini, Grotius, Puffendorf. Vom insista numai asupra unora dintre aceste personalităţi, cele mai însemnate, expunând conţinutul operei lor spre a desprinde şi evidenţia valoarea reală ştiinţifică a acestor manifestări.

Machiavelli este figura cea mai caracteristică pentru marcarea începutului unui nou spirit, dacă nu al unei noi stări de lucruri. Născut la Florenţa, la 3 mai 1469, dintr-o familie de *popolani grasi* - o clasă de noi îmbogăţiţi, care câştigaseră o supremaţie politică şi socială locală, a durat până în 1434 - după ce a făcut studii umaniste, deci o frumoasă cultură clasică, a concurat în 1498 pentru locul de secretar al celei de-a doua Cancelarii a Seignoriei şi, reuşind, fu numit anul următor în acest post şi de asemenea ca Secretar al Oficiului celor 10 ai Libertăţii şi Păcii, funcţie pe care o îndeplini până în 1512, în care timp avu numeroase misiuni, la Forli, la curtea Franţei, la Urbino, în Romagna, la Roma, la Berlin, până la venirea Medicilor, când fu implicat într-un complot, aruncat pentru scurtă vreme în închisoare şi destituit până la sfârşitul vieţii sale, survenit la 22 iunie 1527.

Lucrările principale ale lui Machiavelli sunt: *Principele* (*Il Principe*) şi *Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius* (Discorsi sopra la prima deca di T. Livio), la care am putea adăuga, pentru înţelegerea deplină a gândirii lui: *Dialogurile privitoare la arta războiului* (Dell'arte della guerra), *Relatările* sau rapoartele sale diplomatice şi, într-o oarecare măsură, *Istoriile florentine*, care au mai ales un caracter literar.

În cele dintâi două lucrări găsim toate elementele concepţiei sale politice, aşa-zise machiavelice[1].

Principele a fost scris în 1513 şi se pare că a circulat în timpul vieţii autorului în mai multe copii manuscrise, atât la Florenţa, cât şi la Roma, fiind o lucrare puţin voluminoasă. O traducere latină, foarte puţin schimbată şi fără ultimul capitol, a fost publicată în 1523 sub titlul *De regnandi peritia*, dedicată lui Carol Quintul şi semnată de un oarecare

1) Ediţia în 4 volume, *Opere di Nic. Machiavelli*, citadino e secretario fiorentino, Nell'Haya, MDCCXXVI.

Agostino Nifo, profesor la Piza. Tipărirea lucrării a avut loc pentru întâia oară aproape în acelaşi timp la Roma şi la Florenţa, decembrie 1531 şi ianuarie 1532. Ea cuprinde 26 de capitole şi a avut norocul a două dedicaţii de oportunitate, una lui Giulio şi alta lui Lorenzo de Medici. Am putea-o împărţi în două: prima parte, cuprinzând cele dintâi paisprezece capitole ce se ocupă cu diferitele forme de state şi îndeosebi cu cele noi, precum şi de mijloacele prin care ele se formează şi pot să se menţină; partea a doua, chintesenţa machiavelismului, capitolele XV-XXV, conţinând o schemă psihologică empirică a naturii omeneşti şi apoi, plecând de la ea, preceptele din care va tebui să se inspire Prinţul spre a conduce *con virtú*. Capitolul final, *Esortatione a liberare la Italia da barbari*, este profesia lui de credinţă, mobilul gândirii lui Machiavelli, rostul şi concluzia cărţii.

După Machiavelli, statele sunt sau republici, în sensul modern, sau *principate*, în înţelesul de monarhii. Principatele la rîndul lor pot fi ereditare, noi, mixte şi ecleziastice. Toată atenţia autorului se concentrează asupra principatelor noi, despre care spune că pot fi întemeiate fie prin arme şi virtute, adică abilitate politică, fie prin armele altora sau noroc, fie prin crime, sau în fine prin voinţa cetăţenilor, *principati civili*. Despre fiecare dă exemple plastice, care impresionează prin realismul lor. Insistă apoi, în trei capitole consecutive, asupra organizaţiei militare cu o pasiune şi o înţelegere rare, susţinând necesitatea şi afirmând superioritatea miliţiilor naţionale, cărora le va consacra nu numai o carte specială, *Arte della guerra*, dar şi o bună parte din activitatea sa publică.

Cele zece capitole următoare, XV-XXV, închid şi rezumă ceea ce machiavelismul are mai caracteristic, esenţa sa. În primul rând, în ce chip înţelege autorul să trateze despre „căile şi purtările unui principe cu supuşii şi amicii săi" Iată mărturisirea sa clară: „Dorind să scriu ceva *folositor* pentru cine se pricepe, mi s-a părut mai potrivit să merg direct la *adevărul real al lucrului* decât la închipuirea lui (căci mulţi şi-au închipuit republici şi principate care nu s-au mai văzut, nici cunoscut în realitate), deoarece este atâta deosebire între felul în cum se trăieşte şi acela cum ar trebui să se trăiască, încât acela care lasă ceea ce se face pentru ceea ce ar trebui să se facă îşi pregăteşte mai degrabă ruina decât apărarea. De aceea, un om care ar vrea să se arate pretutindeni bun merge la pierzanie printre atâţia alţii care nu-s buni" (Cap. XV). Aici avem exprimată categoric înclinarea lui metodologică empiristă prin întrebuinţarea termenului *veritá effetuale della cosa* (adevărul real al lucrului), şi scopul utilitar al operei, fiindcă vrea să fie folositor[1].

Prin urmărirea acestui adevăr în toate cercetările sale, înlocuind astfel discuţia textelor şi argumentarea apriorică prin studiul şi analiza faptelor, fie trăite şi observate, fie istorice, Machiavelli va imprima politicii caracterul său ştiinţific. Cu el şi de la el politica începe să fie o ştiinţă socială independentă, deşi el o priveşte numai ca o artă, *l'arte dello Stato*, întemeiată pe metoda de observaţie. Căci *veritá effetuale* sunt pentru el, în primul rând, acele „condizioni umane", virtuţi şi vicii, pe care le enumeră doar în acest capitol şi le examinează apoi mai îndeaproape în celelalte, pentru ca pe baza constatărilor obiective la care ajunge, să facă recomandările respective principelui.

E de remarcat aici că pentru Machiavelli omul e rău în esenţa lui: ingrat, schimbător, prefăcut, lacom de câştig, temător de primejdii... *Per esser gli uomini tristi*, repetă el continuu şi face din această convingere sau presupunere un postulat al politicii chiar, creând şi termenul de *corruttela*,

1) D.C. Antoniade, în admirabila sa lucrare despre Machiavelli, are o formulare foarte fericită despre *Principele* când spune: „Conceput ca o operă de ocaziune, a rămas opera unei ocaziuni pierdute", p. 118.

pentru a defini epocile de decădere, atunci când materia umană este complet coruptă, şi întrebuinţând chiar pentru contemporanii şi conaţionalii săi denumirea de *vituperio del mundo*. Aceste convingeri îl determină desigur să nu ţină nici o socoteală de bine şi de rău în ceea ce priveşte pe indivizi, atunci când e vorba de fixarea regulilor de conducere ale Principelui, a cărui misiune este numai menţinerea, consolidarea şi salvarea Statului, cel mai înalt obiectiv moral după el. Deasupra Statului nu există nimic, legea supremă este, ca şi la romani, salvarea lui, iar Principele, ca personificare a Statului, trebuie să-i consacre toate preocupările sale, chiar moralitatea lui personală. Este, fără a fi întrebuinţată expresia, concepţia faimoasă a *raţiunii de Stat*, după care idealul moral cel mai înalt, morala superioară este existenţa Statului, binele şi siguranţa lui, în faţa cărora morala curentă, individuală şi socială nu contează, n-au nici o valoare.

Pe aceste consideraţii el recomandă Prinţului să fie mai degrabă crud decât milos, totdeauna temut decât iubit, să facă bine pe fiara, fiind leu şi vulpe totodată, să nu se ţină de cuvânt dacă e nevoie, să fie simulator şi disimulator, căci arta de a guverna nu-i numai o artă de a face, ci şi de a te preface. De asemenea, nu e necesar ca Principele să aibă toate calităţile pe care oamenii le preţuiesc şi vor să le vadă la un Principe, dar e necesar să pară că le are. „Ba voi îndrăzni să spun, observă Machiavelli, că avându-le şi observându-le, pururea îi sunt păgubitoare, pe când părând numai că le are, îi sunt folositoare". Pentru menţinerea Statului „va fi deseori nevoit să lucreze contra bunei credinţe, contra iubirii, contra omeniei, contra religiei. Trebuie deci să aibă un suflet dispus să se întoarcă după cum vânturile şi schimbările soartei şi, cum am mai spus, dacă poate să nu se depărteze de bine şi să ştie la nevoie să facă rău.". În fine, să se ferească a face acte care i-ar putea atrage ura sau disprețul, ceea ce-l va cruța deopotrivă şi de primejdia conjuraţilor, cărora Machiavelli le consacră un întreg capitol, al XIX-lea, pe care P. Janet îl consideră drept „o capodoperă de claritate, vigoare, experienţă şi reflexiune"

După aceasta arată că trebuie să fie adevărat prieten şi adevărat duşman, totdeauna însă hotărât şi categoric, să aprecieze meritele, să onoreze pe artiştii mari, să asigure comerţul şi agricultura, să încurajeze industriile, să dea atenţie petrecerilor poporului, să ştie să-şi aleagă miniştrii şi să fugă de linguşitori. În fine, spune Machiavelli, nu numai succesul, dar şi siguranţa Prinţului stau în *virtutea* lui, mai mult decât în *soartă*. Şi în penultimul capitol (XXV-lea) încearcă să schiţeze o întreagă teorie filosofică cu ajutorul acestor două noţiuni, afirmând că jumătate din lucrurile omeneşti depind de soartă şi jumătate de liberul nostru arbitru, de voinţă sau *virtù*. Omul nu se poate împotrivi soartei, dar o poate seconda, nu ca să-i rupă urzeala, ci ca să i-o ţesă. Pentru aceasta îi trebuie acele calităţi utilitare şi eficace pe care le subsumează cuvântul *virtù*, aşa cum îl înţelegea Renaşterea: energie neînfrântă, voinţă calculată, adaptare la împrejurări (qualita dei tempi), indiferenţă în faţa binelui şi răului[1]. Fără a se afirma drept un adept hotărât al voluntarismului, el îşi arată simpatia şi recomandă să fie mai degrabă îndrăzneţ, impetuos, decât circumspect, pentru că soarta (*fortuna*) e femeie...

Lucrarea *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cunoscută destul de bine din timpul vieţii sale, dar publicată pentru întâia oară de-abia în 1532 odată cu *Principele* şi *Istoriile florentine*, este o colecţie de eseuri asupra câtorva probleme generale de politică, folosind istoriile lui Titus Livius mai mult ca motiv. Opera aceasta, neterminată încă, nesistematică şi deci fără o unitate riguroasă de gândire, cuprinde trei cărţi care ar fi logic sortite să se ocupe pe rând de întemeierea şi organizarea statelor, de creşterea şi dezvoltarea lor, de prelungirea

1) Francesco Ercole, *La Politica di Machiavelli*, Roma, Collect. Politeia, 1926, Cap. 1.
C. Antoniade, *Machiavelli* 2 vol. Bucureşti, Cultura Naţională, 1933-1934, pag. 16-30, 62 şi 406, vol II.

existenței și întârzierea decăderii lor. Spre deosebire de *Principele*, obiectul îl formează republicile, nu monarhiile. Profesorul Ercole și C. Antoniade au căutat, în cărțile lor despre Machiavelli citate mai sus, să degajeze din amestecul acesta de observații variate și meditații luminoase și interesante asupra lucrurilor politice și evenimentelor concrete, mai ales istorice, cuprinse în *Discorsi*, un sistem politic, o teorie a Statului în sensul modern.

În general, lucrarea este o completare a *Principelui*, pe îndelete și cu întreruperi gândită, poate și de aceea cam disparată, dar confirmând aceeași atitudine metodologică și aceeași concepție generală politică. Înrâurirea lui Aristotel și Polibius este manifestă, iar noțiunile centrale rămân tot acelea de *veritá effetuale* și *veritù*, la care se adaugă două noi: aceea de *dreptate* și aceea de *libertate*, către care se îndreaptă îndeosebi simpatiile sale. Fiind vorba de *republici*, pe care Machiavelli le socotește mai apte de a conserva și dezvolta Statul decât monarhiile, care-s mai potrivite spre a-l întemeia, autorul recomandă întrebuințarea acelorași mijloace de menținere a lor pe care le-am întâlnit în *Principele*, dar mărturisește totodată mai multă încredere în popor, mai mult respect pentru dreptate, recunoscută ca unul din fundamentele Statului, și pentru libertatea individuală și publică, căci Statul adevărat, spune Machiavelli, este acela în care „ciascuno puo tenere e difendere l'opinione che vuole", iar legea este egală pentru toți, introducând astfel și noțiunea de egalitate, una din condițiile necesare ale unui Stat liber, drept și puternic.

Arte della guerra întregește gândirea politică a lui Machiavelli, evidențiind și mai mult preocupările practice, utilitare, ale autorului în elaborarea celor trei lucrări ale sale, și în special intuiția lui genială despre necesitatea națiunii armate.

Critica cea mai obiectivă și mai completă a ideilor lui Machiavelli o întâlnim la Paul Janet mai pe larg[1] și apoi la Gaetano Mosca, foarte succintă și sugestivă[2].

Din examinarea operei lui putem formula următoarele concluzii: 1) Machiavelli este prima manifestare a gândirii libere în domeniul științelor sociale, bineînțeles, după Evul Mediu; 2) Opera lui este, după aceea a lui Aristotel, primul și cel mai instructiv exemplu de fecunditate a aplicării la problemele sociale a metodei experimentale și de observare a faptelor; 3) Realismul său îl face să afirme și înfăptuiască cu hotărâre separarea politicii de religie și de morală, stabilind astfel independența ei teoretică; 4) Urmărind în mod evident un scop practic și utilitar, opera lui nu dovedește mai puțin necesitatea și posibilitatea atât a întemeierii unei științe politice relativ autonome, cât și a alcătuirii unei arte politice; 5) Recomandând o serie de mijloace politice tiranice și amorale, el nu-și poate ascunde totuși admirația și simpatia pentru marile principii ce stau la baza statelor moderne: dreptatea, libertatea, egalitatea, considerându-le drept condiții ale unei organizări sociale superioare; 6) În fine, aprecierea însemnătății și valorii colectivității, a poporului, ca element primar și factor permanent și determinant politic.

De aceea Machiavelli este și rămâne o sursă de inspirație și de studii, iar machiavelismul expresia unui geniu bărbătesc, pătrunzător, fin și hotărât totodată, totdeauna net și clarvăzător, de o rară înțelegere practică, pasionată și cultivată[3].

1) Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. V-me edition. 2 vol. Paris, Alcan, (1924) p. 491-602. vol. I.

2) Gaetano Mosca, *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*. Trad. G. Bouthoul, Paris, Payot, 1936, pag. 103-125.

3) Asupra lui Machiavelli vd. și Charles Benoist, *L'influence des idées de Machiavelli*, în „Recueil des Cours" (Académie de Droit international) vol. 9, 1935. În aceeași colecție se găsesc studii și asupra altor gânditori expuși în acest capitol.

THOMAS HOBBES

de Traian Herseni

Etica şi religia

Care sunt manierele sau calităţile care fac pe oameni să trăiască în pace şi armonie? În legătură cu aceasta, Hobbes (n.1588-m.1679) precizează că fericirea vieţii omeneşti nu constă în odihna unui spirit satisfăcut. Ceea ce numeau vechii filosofi moralişti: *Finis ultimus* sau *Summum Bonum*, nu există. Fericirea este un progres continuu de la dorinţa unui obiect la dorinţa altui obiect, ţelul dorinţei nu este să fie satisfăcută o dată pentru totdeauna, ci să asigure pentru totdeauna drumul dorinţei viitoare. De aceea oamenii nu urmăresc numai procurarea unei vieţi mulţumite, ci şi asigurarea ei. De aici provine înclinaţia generală a umanităţii de a dori neîncetat puterea (după puterile fiecăruia).

Concurenţa pentru bogăţie, onoare, conducere sau oricare altă putere duce la luptă, la duşmănie şi la război, pentru că mijlocul de a obţine lucrul dorit este uciderea, învingerea sau îndepărtarea concurentului. Totuşi, alte pasiuni dispun pe oameni să se supună unei puteri comune, să renunţe la starea de luptă în folosul păcii. Acestea sunt: dorinţa de bunăstare şi plăcerea senzuală, teama de moarte şi răni, apoi dragostea pentru arte (pentru ştiinţă şi artele pacifice) a cărei satisfacere presupune răgaz şi linişte.

Toate virtuţile au ca punct de plecare după Hobbes, interese personale şi pasiuni legate de acestea. Iubirea pentru virtute provine din iubirea pentru laudă sau cu alte cuvinte: dorinţa de a fi lăudat dispune la acţiuni lăudabile, capabile să placă celor care sunt chemaţi să le judece. Ura provine din greutatea pe care o simt oamenii ca să recunoască marile binefaceri pe care le au de la cineva pe care îl socotesc egalul lor. Căci binefacerile obligă, iar obligaţia este o sclavie; o obligaţie de care cineva nu se poate elibera este o sclavie perpetuă şi sclavia faţă de un egal este odioasă. O binefacere de la un om socotit superior duce însă la iubire şi recunoştinţă, pentru că ea nu aduce o nouă coborâre. Ambiţia provine din opinia suficienţei, din opinia bună pe care oamenii o au despre înţelepciunea lor şi care fără o întrebuinţare publică ar rămâne fără onoare. Curiozitatea de a cunoaşte provine din teama de viitor, pentru că numai cunoaşterea cauzelor îi poate feri de riscuri. Morala lui Hobbes este aşadar individualistă şi utilitaristă.

Religia nu are o explicaţie mai înaltă. După Hobbes, religia naturală provine, ca şi ştiinţa, din teama de viitor. Curiozitatea sau iubirea pentru cunoaşterea cauzelor, specifică omului, duce de la efect la căutarea cauzei, apoi la aflarea cauzei acestei cauze ş.a.m.d., până se ajunge în mod necesar la imaginea unei cauze care nu depinde de nici o cauză anterioară şi care este eternă, cauza numită Dumnezeu. Iar cei care nu se ocupă de cauzele naturale ale lucrurilor sunt înclinaţi, din pricina ignoranţei în care se găsesc cu privire la ceea ce le poate face bine sau rău, să imagineze diferite feluri de puteri invizibile şi să se închine lor, făcând din creatura propriei lor imaginaţii obiect de cult, adică zei. Iată cum, din varietatea nenumărată a imaginaţiei lor, oamenii au creat nenumărate feluri de zeităţi. Această frică de lucruri invizibile este sămânţa naturală a tot ceea ce se numeşte religie, sămânţă care nu se găseşte decât în oameni, încât nici religia nu se găseşte decât la oameni. Hobbes stăruie în mai toate

lucrările lui asupra religiei, încercând tocmai prin această discuție neîncetată și a îndoielilor pe care le sugerează să-i zdruncine autoritatea. Doctrina lui tindea să scoată statul de sub influența politică a bisericii.

Oamenii sunt egali de la natură în ce privește facultățile corpului și cele ale spiritului, cel puțin când se consideră lucrurile în ansamblul lor, încât nimeni nu poate să ceară pentru sine un avantaj pe care să nu-l poată pretinde și un altul. Din această egalitate de capacitate rezultă o egalitate a speranței de a atinge scopurile urmărite - și ori de câte ori doi oameni doresc același lucru, devin dușmani și caută să se distrugă sau să se subjuge unul pe altul. Un om care își întemeiază o gospodărie se teme mereu de agresori, care îl vor deposeda nu numai de avere, dar și de viață și libertate. Agresorul este amenințat la rândul său de aceeași primejdie din partea altora. De aceea din egalitate se naște neîncrederea. În starea aceasta, mijlocul cel mai rațional al fiecăruia de a-și asigura securitatea este de a o lua înainte celorlalți, fie prin forță, fie prin viclenie, și de a-i face pe cât mai mulți nevătămători. Prin urmare, fiecare este nevoit să obțină atâta stăpânire asupra altora, de cât are nevoie pentru consevarea sa. În felul acesta, din neîncrederea reciprocă se naște războiul. Atâta vreme cât oamenii trăiesc în afară de stările civile, adică nu se supun unei puteri comune care să-i mențină pe toți sub stăpânirea fricii, ei se găsesc în stare de război permanent, de război al fiecăruia împotriva tuturor. Războiul nu constă numai în bătălie sau violență imediată, ci el există în tot decursul timpului în care voința de a se bate este suficient de vădită.

Tot ce se leagă de timpul de război, adică de timpul în care fiecare este dușmanul fiecăruia, se leagă deopotrivă de timpul în care oamenii trăiesc fără altă securitate decât aceea pe care le-o pot procura propria lor forță și propria lor ingeniozitate. Într-o astfel de condiție nu este posibilă industria, pentru că produsele ei sunt nesigure, deci nici cultura pământului, nici navigația, nici locuințele și așezările confortabile, nici mașinile, nici artele, nici asociațiile și, ceea ce este mai rău decât toate, oamenii trăiesc cu groaza continuă și primejdia continuă a unei morți violente. Viața este singuratică, săracă, îndobitocită și scurtă. Dezavantajele acestui timp, care precede starea civilă, sunt nenumărate. Timpul de război nu cunoaște nici o lege, încât totul e permis, și nici nu poate fi făcută vreo lege, câtă vreme oamenii nu cad de acord asupra persoanei care trebuie să o facă. În timpul de război nimic nu poate fi injust. Noțiunile de dreptate și nedreptate nu pot să apară în această condiție, pentru că unde nu este o putere comună, nu există lege, iar unde nu există lege, nu există nedreptate. Forța și viclenia sunt în război cele două virtuți cardinale. Justiția și injustiția nu sunt facultăți ale corpului sau ale spiritului, căci dacă ar fi, s-ar găsi și în omul care ar fi singur pe lume, cum se găsesc senzațiile și pasiunile. Ele sunt calități care se referă la oameni trăitori în societate, și nu la oameni care trăiesc singuratic. Rezultă de aici că în război nu există nici proprietate, nici stăpânire, ci numai ceea ce fiecare poate să ia și atâta vreme cât poate păstra. Iată condiția mizerabilă în care așază natura pe om.

Omul are totuși posibilitatea să părăsească starea de război, datorită în parte pasiunilor, în parte rațiunii. Am văzut câteva din pasiunile care înclină pe om spre pace; cele mai de seamă sunt: frica de moarte, dorința de lucruri necesare pentru un trai bun și speranța de a le putea obține prin industrie. Rațiunea la rândul ei sugerează articole de pace, prin care oamenii se pot înțelege între ei. Aceste articole se numesc cu alt nume legi naturale și constituie temeiul rațional al stărilor civile. Să ne oprim puțin asupra lor.

Dreptul naturii este libertatea pe care o are fiecare de a se folosi de puterea sa pentru

conservarea vieţii sale, după judecata şi raţiunea proprie, iar legea naturală este un precept sau o regulă generală descoperită de raţiune şi care pe de o parte opreşte o acţiune care poate să distrugă viaţa proprie sau să împiedice mijloacele de păstrare a ei, pe de altă parte opreşte nesocotirea unei acţiuni prin care viaţa poate fi păstrată mai bine. Aşadar, dreptul constă în libertatea de a face sau de a nu face, câtă vreme legea constă în obligaţia de a face sau a nu face ceva.

Fiecare om are de la natură un drept asupra tuturor lucrurilor, chiar asupra corpurilor altora, căci în condiţia de război a fiecăruia împotriva tuturor, în care fiecare este condus prin propria sa raţiune, nu există nici un mijloc care să nu poată fi de vreo utilitate oarecare pentru conservarea vieţii proprii împotriva inamicilor. Deci atâta vreme cât dăinueşte dreptul acesta natural al fiecăruia asupra fiecărui lucru, nu poate să existe pentru nimeni vreo securitate, oricât ar fi de puternic sau de înţelept. De aici, preceptul sau regula generală a raţiunii, *că fiecare trebuie să caute pacea prin toate sforţările sale, atât cât are nădejdea că o obţine, iar când n-o poate obţine, îi este îngăduit să caute toate mijloacele care îl pot ajuta sau favoriza în război şi să se folosească de ele.* Prima parte a acestei reguli cuprinde prima şi fundamentala lege a naturii, care este a căuta pacea şi a o urma. Partea a doua cuprinde suma dreptului naturii, care este apărarea prin toate mijloacele la îndemână.

Din legea aceasta fundamentală a naturii, care comandă căutarea păcii prin toate sforţările, Hobbes derivă 19 legi naturale mai de seamă care impun pacea. Ele par complicate la prima vedere, dar pentru cei care nu sunt capabili de mai multă judecată pot fi rezumate într-o regulă simplă: să nu faci altora ceea ce nu vrei să ţi se facă ţie (ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face).

Legile naturii obligă întotdeauna în conştiinţă, dar ele nu obligă efectiv decât dacă există securitate, adică în cuprinsul statului. Legile naturii sunt neschimbătoare şi eterne, căci injustiţia, nerecunoştinţa, aroganţa, orgoliul etc. nu pot deveni niciodată legale. Nu se poate niciodată obţine ca războiul să păstreze viaţa, iar pacea să o distrugă. În sfârşit, ele sunt uşor de urmat, pentru că nu obligă decât la o dorinţă şi la un efort, prin acestea ele se şi împlinesc.

Ştiinţa legilor naturii este adevărată şi singura filosofie morală, căci aceasta nu este decât ştiinţa binelui şi a răului din relaţiile şi societatea oamenilor. Cum pacea este un bine, iar războiul un rău, mijloacele sau căile păcii (justiţia, recunoştinţa, modestia, echitatea etc.) sunt de asemenea bune, adică virtuţi morale. Cele contrare lor sunt rele, adică vicii. Ştiinţa binelui şi a răului, a virtuţilor şi a viciilor sau a legilor naturale este acelaşi lucru cu filosofia morală. Cu aceasta cunoaştem toate elementele care împing pe om să trăiască în armonie cu alţii, în societate, şi să se supună unei puteri comune, statul.

Politica

Starea mizerabilă de război nu poate fi depăşită numai prin pasiunile care împing pe om să caute pacea sau prin legile naturale a căror obligaţie este doar lăuntrică, ci se cere constituirea societăţii civile, a puterii de stat. Securitatea omului nu poate fi garantată nici de consimţământul câtorva persoane, căci împotriva unei asociaţii atât de mici oricând se găseşte un inamic mai puternic, ispitit la război de posibilitatea victoriei. Dar chiar dacă numărul celor care se unesc pentru apărare în comun este foarte mare, dacă nu sunt de acord să întrebuinţeze mijloacele cele mai potrivite, pacea nu va fi de lungă durată. Deosebirile de păreri, emulaţia, invidia, interesele personale vor zădărnici orice acţiune eficace şi vor duce

la destrămarea asociației. Se cere deci să existe o teamă care să împiedice dezordinea, o putere care să constrângă pe oameni să se supună aceloraşi reguli, pentru folosul comun.

Ca să se asigure deci pacea între oameni, trebuie să existe o singură voință a tuturor, care să pună ordine în lucrurile necesare pentru administrarea păcii şi a apărării comune. Aceasta nu se poate face decât dacă fiecare particular îşi supune voința proprie voinței unuia singur sau a unei adunări, ale cărei hotărâri privitoare la pacea generală să fie urmate în mod absolut şi considerate ca ale tuturor celor care compun corpul republicii. Dacă fiecare particular cedează dreptul asupra forței şi facultăților sale, cu condiția ca toți să facă la fel, cel care acceptă supunerea obține o forță atât de mare, încât poate face să tremure pe toți cei care ar vrea să se desfacă şi să rupă învoiala, ceea ce îi păstrează în datorie şi supunere.

În cuprinsul statului, omul sau adunarea cărora şi-au supus toți ceilalți voințele constituie puterea suverană, adică exercită imperiul şi dominația supremă. Puterea suverană provine din cedarea sau renunțarea la dreptul de apărare din partea fiecărui particular. Cei care şi-au cedat dreptul se numesc supuşi.

Scopul pentru care oamenii se supun unul altuia este siguranța publică. Ei renunță la dreptul de a se apăra după bunul plac în schimbul apărării pe care le-o dă statul. Siguranța nu se păstează însă numai prin pacte şi contracte, ci în acelaşi timp prin pedepse, care reprezintă un rău mai mare decât avantajul obținut prin injustiție sau nesupunere. Dacă dreptul de a pedepsi o ofensă e cedat cuiva, acesta deține sabia justiției. Cedarea este absolut necesară pentru siguranța fiecărui particular şi pentru pacea publică şi trebuie să se facă față de o singură persoană sau o singură adunare. Dreptul acesta de a se servi de sabie sau de forță pentru impunerea pedepselor constituie însă un drept suveran şi nu poate fi cedat decât celui care deține puterea suverană. Sau întrucât suveranul nu poate să păstreze siguranța publică decât prin pedepse, sabia justiției îi revine în mod firesc. Tot lui îi revine şi sabia războiului, adică dreptul de a face război şi de a încheia pace, căci un stat nu poate fi apărat de atacurile din afară dacă forțele de care dispune nu sunt utile. Dreptul de război trebuie să revină celui care are dreptul la pedeapsă, pentru că numai el are mijloacele de a constrânge pe toți ca să ia armele. Dreptul de a purta război atrage după sine şi dreptul de a hotărî momentul şi felul în care războiul trebuie dus.

Drepturile suveranului sunt nelimitate, căci pentru păstrarea păcii este necesar şi să se prevină certurile dintre oameni, născute din opiniile deosebite despre proprietate, justiție, utilitate, bine, onestitate etc., prin reguli generale care să curme discuția şi să impună tuturor acelaşi punct de vedere. Regulile sau măsurile acestea nu sunt decât legile civile, de aceea tot suveranului îi revine şi dreptul de a face legile, care apar de astădată ca ordonanțe sau edicte publicate de suveran ca să servească dinainte ca regulă pentru acțiunile particularilor.

Tot suveranului îi revine dreptul de a numi pe magistrați şi pe ceilalți funcționari ai statului, care de fapt nu sunt decât ajutoarele şi subalternii săi. Îi revine de asemenea dreptul de a examina doctrinele care tebuie predate în stat, întrucât voința este în funcție de opinia pe care o au oamenii despre ceea ce trebuie să facă. De aceea, în interesul păcii generale nu trebuie să permită propovăduirea sau introducerea vreunei opinii sau doctrine potrivnice suveranului, legilor instituite de el sau intereselor statului. În sfârşit, din moment ce fiecare particular şi-a supus voința sa voinței celui care posedă voința suverană în stat, înseamnă că nimeni nu poate întrebuința împotriva acestuia propriile lui forțe şi deci suveranul nu este justițiabil, orice ar întreprinde. El nu răspunde față de nimeni, pentru nimic.

Suveranul nu este obligat să respecte legile civile, căci s-ar obliga faţă de sine însuşi, el fiind creatorul lor. El nu este obligat să respecte nici proprietatea, căci nimeni nu are vreun drept de proprietate care să nu-emane de la suveran. În starea de război fiecare are drept asupra fiecărui lucru. Proprietatea particulară începe numai în societatea civilă, instituită de legi, îngăduită de suveran. Tot legile civile, adică suveranul, stabilesc ce trebuie să se înţeleagă prin tâlhărie, omor, adulter şi injurie.

Atributele suveranităţii sunt aşadar posibilitatea de a face şi a abroga legile, de a declara război şi a încheia pace, de a judeca direct sau indirect toate procesele, de a alege pe toţi funcţionarii, magistraţii şi consilierii. Deci este suveran într-un stat cel care poate face în mod legitim ceea ce nu revine nici unui cetăţean, nici chiar mai multora la un loc, să întreprindă.

Puterea suverană, cu toate că se naşte din contract, nu poate fi revocată legitim nici chiar dacă se face cu consimţământul celor care au stabilit-o. Căci Hobbes concepe contractul social în aşa fel încât nu mai poate fi desfăcut de cei care l-au încheiat. Contractul nu se încheie între particulari şi suveran, încât suveranul nu este obligat faţă de nimeni cu nimic, ci numai între particulari. Fiecare particular declară: „Transfer dreptul meu acestuia, cu condiţia ca să-i transferi şi tu pe al tău" După aceasta, dreptul pe care fiecare îl are de a uza de forţele sale pentru binele propriu rămâne transferat în întregime, pentru interesul comun, persoanei sau adunării căreia s-a transmis suveranitatea. Deci, în afară de convenţiile mutuale ale particularilor, se face o donaţie a dreptului către suveran. În felul acesta puterea suverană se întemeiază pe de o parte pe obligaţia supuşilor unii faţă de alţii, pe de altă parte pe obligaţia directă a supuşilor faţă de stat. De aici concluzia că poporul sau supuşii, în orice număr s-ar aduna şi ar conspira contra suveranului, nu au dreptul să-i ridice puterea, doar dacă nu consimte el însuşi la acest lucru.

Societăţile civile sau formele de guvernământ sunt de mai multe feluri, după diferenţa dintre persoanele cărora li se transmite puterea suverană. Căci puterea se transmite sau unei persoane, sau unei curţi, adică unui consiliu compus din mai multe persoane. Consiliul e compus sau din toţi cetăţenii statului, sau numai din o parte a lor. De aici trei forme de stat, una în care toţi au drept de vot: democraţia, alta în care numai câţiva deţin puterea: aristocraţia, şi a treia în care o singură persoană este suverană: monarhia. În prima formă guvernează poporul, în a doua nobilii şi fruntaşii statului, în ultima monarhul. Hobbes discută amănunţit problema aceasta, ca să arate avantajele, după el incomparabile, ale monarhiei faţă de democraţie şi aristocraţie. Monarhia absolută este după el forma de guvernământ cea mai bună.

Politica lui Hobbes cuprinde numeroase idei privitoare la drepturile stăpânilor asupra sclavilor, ale părinţilor asupra copiilor, la cauzele care pot provoca desfacerea societăţii civile, la datoriile celor care exercită puterea suverană, la legi şi ofense şi la raporturile dintre religie şi stat. Filosofia politică a lui Hobbes este mult mai cuprinzătoare şi apare ca foarte bogată în idei sociologice, etice, juridice şi politice, care ar merita să fie cercetate în mod special.

Sistemul creat de Hobbes a atins nivelul unei mari construcţii de gândire, de o rară consecvenţă şi putere de argumentare. În lumina vremurilor noastre, ştiinţa a depăşit de mult şi mecanicismul pe care îl adoptă Hobbes în psihologie, şi utilitarismul său moral, şi contractualismul său politic, dar trebuie să constatăm că fără curentul filosofic din care face parte şi Hobbes, care a eliberat ştiinţa de stăpânirea religiei şi a pus bazele gândirii empirice şi experimentale, ştiinţele în genere şi cu atât mai puţin ştiinţele sociale n-ar fi ajuns la dezvoltarea de astăzi. În acest înţeles, Hobbes este un precursor al gândirii din vremurile noastre.

RENÉ DESCARTES

de Constantin Noica

Este lucru ştiut că fiecare gânditor se închipuie pe sine mai original decât este în realitate. Descartes însă pare, la prima vedere, cu adevărat original. Nu se lepăda el oare, în chip deschis, de toată învăţătura filosofilor dinaintea sa? Nu râvnea el să întemeieze din nou toate ştiinţele, reformând disciplina care stătea la temelia lor, metafizica? Nu dădea el o metodă cu desăvârşire nouă?

Dar tocmai de aceea el nu era întru totul original. În afară de anumite influenţe care s-au exercitat asupra sa, după cum se exercită asupra fiecărui filosof, de pildă influenţa sfântului Augustin sau a lui Campanella, influenţa Evului Mediu sau cea a Renaşterii, Descartes aparţine timpului său tocmai prin dorinţa ori nevoia de a reforma întreaga filosofie (adică, pe vremea aceea, toate ştiinţele). Sub un aspect paradoxal, totuşi nu fără îndreptăţire, s-ar putea spune că Descartes avea în comun cu epoca sa tocmai dorinţa de a fi singur. Într-adevăr, ceea ce caracterizează începutul veacului al XVII-lea este ieşirea de sub autoritate. Scolastica - prin care, în materie de filosofie, se înţelege mai ales învăţătura lui Aristotel, prelucrată după normele bisericii creştine - îşi încheia veacul. Nu numai cîte un mare învăţat cuteza să înfrunte învăţătura lui Aristotel, dar chiar în păturile mai largi, ale celor trecuţi prin şcoli, duşmănia faţă de antici era vădită. În 1624, trei adversari ai învăţăturii aristotelice vestesc o întrunire publică, în cadrul căreia tezele filosofului antic, reduse la un număr de patruzprezece, aveau să fie discutate şi aspru judecate. Lumea, cam o mie de persoane pare-se, se şi adunase în sala unde urma să aibă loc disputa, când stăpânirea porunci ca sala să fie evacuată. Apoi, după cererea Sorbonei, Parlamenul hotărî ca, pe viitor, oricine avea să rostească un cuvânt împotriva anticilor să plătească nici mai mult, nici mai puţin decât cu viaţa o asemenea îndrăzneală.

Atmosfera timpului este, prin urmare, împotriva scolasticii, aşa încât în această privinţă Descartes nu poate fi socotit original. Mai mult încă, întreaga epocă, sau o bună parte dintre învăţăţii ei, râvneau să dea o *metodă*. Ce-i îndemna la aceasta? Nu atât gândul de a reforma întegul edificiu al ştiinţelor, aşa cum o spuneau adesea ei înşişi, în frunte cu Descartes, cât nevoia în care se aflau de a înlocui cu ceva autoritatea de sub care ieşeau. S-a observat pe bună dreptate că, atunci când nu te mai sprijini pe un autor de mare renume, aşa cum era Aristotel, sau pe dogmele unei învăţături sfinte, aşa cum era învăţătura Bisericii, eşti nevoit să-ţi asiguri, într-un fel oarecare, mersul gândirii. De aici nevoia metodei, care ea singură poate încredinţa gândirea că nu umblă pe căi greşite. Şi tot de aici reiese că acele numeroase lucrări asupra metodei, ce apăreau la începutul veacului al XVII-lea, ca şi întreg veacul, nu erau decât foarte fireşti din punct de vedere istoric. Ele nu se iveau atât din dorinţa de a inventa ştiinţe noi ori - după cum am mai spus - de a reforma ştiinţele vechi, cât din nevoia de a îndruma, pe căi sigure, mintea unor învăţaţi ce nu mai căutau altundeva decât în ei înşişi sprijin.

Dacă, în privinţa înfruntării lui Aristotel, ca şi în cea a creării unei metode noi, René Descartes nu poate fi socotit un filosof cu desăvârşire original, într-o măsură, cel puţin, el îşi

depăşeşte veacul: în stăruinţa prin care înţelege să-şi ducă la capăt gândul său metodic. Nimeni nu a crezut mai mult decât Descartes în virtuţile metodei, adică în propria sa metodă, pe care o credea valabilă pentru toate minţile. El vorbeşte atât de des asupra metodei şi îşi închipuie într-o astfel de măsură că toată filosofia sa reiese din metoda pe care a schiţat-o încă de la începutul vieţii, încât nu se mai osteneşte să desfăşoare cu amănunţime tot ce era implicat în proiectul metodei sale. Uneori, chiar, i se pare că ea - şi o spune de altfel - nu e decât metoda firească minţii omeneşti şi pe care deci aceasta o folosise dinainte de cartesianism; alteori însă, filosoful lasă să se creadă că metoda nu e decât a sa, chiar dacă nădăjduieşte şi doreşte omenirii s-o adopte. În orice caz, gândul că, într-un fel sau altul, cu o ştiinţă sau cu alta, nu face decât să-şi ilustreze metoda, este gândul de totdeauna al lui Descartes. Metoda nu e de astă-dată doar mijloc de asigurare a gândirii, ci şi mijloc de progres, după cum e mijloc de reformă a ştiinţelor. Ea singură le face pe acestea din urmă exacte şi rodnice, iar exactitatea şi rodnicia ştiinţelor nu fac, la rândul lor, decât să dovedească valoarea metodei. Dacă ştiinţele progresează, înseamnă că principiile noastre sunt bune. „Nu s-ar putea dovedi în nici un fel mai bine falsitatea celor ale lui Aristotel, scrie filosoful nostru în prefaţa „Principiilor de Filosofie", decât afirmând că nu s-a putut face nici un progres datorită lor, de atâtea veacuri de când sunt urmate" Ce nevoie, atunci, să te mai osteneşti cu desfăşurarea teoretică amănunţită a unei metode ce se desfăşoară necontenit în fapt? Şi de aceea cititorul lui Descartes, dornic să cunoască metoda în toate adâncimile ei, e silit să constate că ea rămâne, la autorul acesta, mai degrabă o schiţă şi un program decât o adevărată doctrină.

Ceea ce nădăjduia Descartes, în chip mărturisit sau nemărturisit, de la filosofia sa astfel constituită, era s-o înlocuiască pe cea a lui Aristotel. În şcoli, în cultura timpului său, peste tot aristotelismul era activ. Gândul de a-l înlocui nu putea fi decât cu atât mai ispititor pentru un filosof încrezător în puterile sale, ba chiar orgolios, cum era Descartes. Şi astfel autorul acesta, care combătea orice autoritate, năzuia el însuşi să devină o autoritate, va şi deveni una, printre discipolii săi de mai târziu. Scriind despre principiile sale filosofice, el spune: „Ştiu bine că s-ar putea să treacă mai multe veacuri până să se fi dedus din aceste principii toate adevărurile ce se pot deduce" Iar la sfârşitul „Geometriei" sale arăta de asemenea că lasă strănepoţilor săi, adică generaţiilor ce vin, grija de a-i duce mai departe ideile. Dar, cu excepţia geometriei analitice, urmaşii lui Descartes i-au părăsit curând învăţătura, nu numai deoarece cuprindea şi ea greşeli, dar şi fiindcă deprinseseră, de la autor însuşi, să nu se încreadă orbeşte în nici o autoritate.

Filosofia lui Descartes, înţeleasă ca desfăşurare a unui gând metodic, nu se putea deci impune prea multă vreme nici prin propria ei autoritate şi nici prin cea a rezultatelor ştiinţifice la care ajungea. Înseamnă aceasta că ea nu mai posedă decât un interes istoric pentru cei de astăzi? Desigur că nu. Între timp, după Descartes, filosofia a început să fie înţeleasă mai puţin enciclopedic, adică ştiinţele s-au desprins încetul cu încetul de trunchiul ei, lăsând-o cu un câmp de probleme mai restrâns, dar mai chibzuit delimitat. În acest câmp, gândirea filosofică a lui Descartes poate interesa încă din plin. Rezultatele ştiinţifice ale metodei sale, deci ale filosofiei sale, pot să fie lăsate la o parte de către omul de ştiinţă contemporan. Metoda însăşi nu dispare prin acestea, căci nici nu trăieşte prin acestea, oricât le-ar crede autorul lor de solidare. Îndemnurile şi orientările ei rămân încă valabile, căci problemele de filosofie au un fel de viaţă proprie, străină de viaţa adevărurilor ştiinţifice. Acest fel de viaţă proprie trebuie să caute a-l înţelege cercetătorul filosofic. Altfel, istoria

filosofiei pe care o face el nu este - pe drept cuvânt s-a spus - una de lucruri vii, ci, întocmai ca istoria ştiinţelor, una de lucruri moarte.

René Descartes s-a născut la 31 martie 1596, în localitatea La Haye din provincia franceză Touraine. Tatăl său, Ioachim Des Cartes (scris astfel), făcea parte din mica nobilime franceză; în ce priveşte pe mama sa, Jeanne Brochard, era şi ea de o familie destul de bună şi de înstărită. Din partea mamei sale, moartă curând după naşterea lui René, îi va rămâne acestuia o avere îndestulătoare spre a trăi în tihnă toată viaţa. Copilăria şi-o petrece în La Haye, pentru ca, de la vârsta de opt ani, să fie trimis în colegiul din La Flèche, colegiu înfiinţat cu puţin înainte de către regele Henric al IV-lea. În anii petrecuţi aici, copilul care era plăpând din fire se mai înzdrăveneşte nitel şi prinde nu numai gustul pentru învăţătură, dar mai ales curiozitatea pentru ştiinţe. Deşi colegiul în care se afla era de iezuiţi, ştiinţele nu erau nesocotite acolo, în orice caz nu mai mult decât erau în altă parte. René Descartes poate afla, chiar din şcoală, de invenţia lunetei, pe care Galileu o folosea în chip atât de răsunător. De asemenea, tânărul are prilejul să se afirme drept un ascuţit spirit de matematician. Cu toate acestea, partea principală a învăţăturii o formau tot studiile umaniste, mai ales limba şi literatura latină (despre limba greacă unii istorici nu cred că Descartes o cunoştea prea bine), ultimii trei ani de şcoală fiind rezervaţi studiului filosofiei, sub care erau cuprinse toate ştiinţele, dar acestea tratate potrivit cu învăţătura lui Aristotel. În sfârşit, pentru ca schiţa să fie completă, trebuie adăugat că spiritul religios ce domnea în colegiu va fi înrâurit şi el pe Descartes, îndeajuns pentru ca toată truda sa de mai târziu, de a nu supăra cu nimic biserica şi învăţătura ei, să ni se pară firească.

În 1612, când, după toate presupunerile, filosoful iese din şcoală, el este destul de matur pentru a-şi da seama că nu ştie mare lucru şi că învăţătura şcolii este insuficientă. În opera sa de maturitate, *Discursul asupra Metodei*, el povesteşte cum şi-a întrebuinţat anii aceştia de tinereţe; şi chiar dacă opera sa înfloreşte puţin lucrurile, ea nu poate fi crezută decât în liniile ei mari. După autor, prin urmare, spiritul său, nemulţumit cu ceea ce ştia până acum din cărţi, se trudi să afle pe alte căi adevăruri mai complete şi mai sigure. Două căi îi rămâneau: prima, să se cultive călătorind şi cunoscând cât mai multe lucruri noi; cea de-a doua, adâncindu-se cât mai mult în sine şi căutând să scoată, prin propriile sale puteri, ceea ce nu putuse afla în cărţi şi de la alţii. Filosoful urmă amândouă aceste două căi. Într-adevăr, după ce făcu studii de drept la Poitiers, se hotărî, sub îndemnul tatălui său, să aleagă calea armelor, ducându-se în acest scop în Olanda să slujească, ca voluntar, în armata principelui Mauriciu de Nassau. Serviciul militar nu-l absoarbe prea mult, aşa încât poate să-şi cultive spiritul după cum crede de cuviinţă; în schimb, îi dă prilejul să călătorească şi să cunoască, potrivit cu un stăruitor îndemn al său, cât mai multe locuri ale Europei. Cea mai mare parte din timpul său şi-o petrece însă în Olanda, unde întâlneşte un medic, Isaac Beeckman, împreună cu care discută chestiuni de fizică şi matematică, adâncindu-şi cunoştinţele în acest plan. Influenţa lui Beeckman asupra sa fu puternică; nu însă atât de puternică pe cât avea să fie influenţa hotărârii ce manifesta în urma visului din noaptea de 10 noiembrie 1619, când, singur într-o localitate germană neştiută, Descartes resimte, într-un fel de criză mistică, însărcinarea de a reforma el singur întreg edificiul ştiinţelor.

Amănuntele visului - pe care Descartes singur se străduia să-l tălmăcească - abia dacă pot da socoteală, cu pitorescul lor, de hotărârea pe care o lua acest tânăr de 23 de ani, înzestrat pentru ştiinţe şi curios de toate, dar fără să fi dat încă nimic deosebit până acum, hotărârea de

a nesocoti tot ce făcuseră înaintaşii săi şi a lua de la început, pe cont propriu, întemeierea şi înălţarea ştiinţelor. Fapt este că hotărârea aceasta stăpâneşte spiritul lui Descartes, impunându-i o misiune pentru tot restul vieţii. De acum încolo, filosoful ştie ce vrea. Timp de vreo opt-nouă ani, din 1620 până prin 1628, el călătoreşte, deprinzându-se, cum spune singur, să se dezbare de prejudecăţi şi căutând să citească în „cartea cea mare a lumii". El nu scrie prea mult şi, în orice caz, nu publică nimic în tot acest răstimp. Trimisese lui Beeckman, în manuscris, cu data de 31 decembrie 1618, un *Compendium Musicae*, scris numai pentru preţuitul său tovarăş de discuţii ştiinţifice. De asemenea, printre hârtiile rămase după moartea sa, s-a găsit un caiet datat 1 ianuarie 1619, care conţine schiţe de lucrări; pe nici una însă nu avea să o ducă la capăt. În schimb, în răstimpul de care e vorba, făcea două lucruri de cea mai mare însemnătate, în răgazurile călătoriilor sale: continua să se cultive în ceea ce priveşte matematicile şi îşi constituia, încetul cu încetul, o metodă proprie de filosofare.

Într-adevăr, o asemenea metodă îi era cât se poate de necesară acum, când voia să înceapă din nou cu toate ştiinţele. Reforma pe care i-o propunea visul, nu întotdeauna lămurit, din 1619, însemna poate un simplu îndemn de a descoperi şi desfăşura o nouă metodă. Către constituirea unei astfel de metode se îndreptau acum toate gândurile filosofului şi el pare chiar a ajunge la un rezultat destul de preţios atunci când îşi încheagă vederile sale metodice, pe cât luaseră ele fiinţă până atunci, în lucrarea sa *Regulae ad directionem ingenii*, rămasă neterminată şi nepublicată în timpul vieţii sale, dar scrisă, după toate probabilităţile, pe la 1628. Nu însă atât prin vederile sale metodice cât prin iscusinţa sa ştiinţifică se face Descartes cunoscut în acest răstimp. Pe atunci, învăţaţii discutau împreună şi comunicau mai mult decât astăzi, aşa încât era foarte firesc ca un om iscusit să-şi facă un renume chiar dacă nu avea tipărituri. Iar, pe de o parte, spre a nu dezminţi renumele său, pe de altă parte, spre a urma pornirea de a se adânci cât mai mult în sine, filosoful, care acum plecase din armată, se gândeşte prin 1628 să se retragă undeva în linişte şi alege drept loc al meditaţiilor sale ţara de oameni cumpătaţi şi discreţi ce i se părea că este Olanda.

Cei douăzeci de ani pe care îi petrece Descartes aici cu scurte întreruperi alcătuiesc viaţa sa filosofică însăşi. În acest răstimp îşi publică el lucrările şi-şi desăvârşeşte noua întemeiere a ştiinţelor, pe care o capătă prin metoda sa. Viaţa pe care o duce e însă departe de a fi închinată lecturilor. Filosoful dorea să ia lucrurile de la început, deci se interesa prea puţin de activitatea celorlalţi, necitind aproape decât lucrările pe care i le trimiteau prietenii. O bună parte din timp i-o luau scrisorile - de un covârşitor interes filosofic - către cei câţiva prieteni din Olanda ori din Franţa, mai ales părintele Mersenne; către învăţaţi sau către diverse persoane care-l admirau, cum era, spre sfârşitul vieţii lui, principesa Elisabeth, fiica unui rege al Boemiei, repede detronat. Mai târziu, după ce-şi publică lucrările, o altă parte din timp i-o vor lua polemicile cu diverşi învăţaţi ori teologi ai timpului, polemici dintre care unele vor fi deosebit de veninoase, în parte şi din pricina firii mândre a lui Descartes. În sfârşit, una din preocupările sale statornice va fi cea de a face disecţii de diferite vietăţi. Căci filosoful are un spirit de experimentator modern, îndeletnicindu-se mai degrabă cu lumea concretă, pozitiv cercetată, decât cu abstracţiuni şi subtilităţi de tip scolastic. Alegerea reşedinţei sale în Olanda - el nu s-a statornicit pentru multă vreme mai nicăieri - se datora adesea perspectivei de a găsi în unele locuri mai multe vietăţi pentru disecţiile sale. Şi chiar dacă din experienţele sale prea puţine pot fi interesante astăzi, în timp ce reflexiile sale filosofice i-au supravieţuit, trăsătura de experimentator a spiritului său nu poate fi

trecută cu vederea. De altfel, după propria sa convingere, experiențele nu erau străine de principiile sale filosofice, ci nu făceau decât să le continue și să le desăvârșească pe acestea.

În 1649, filosoful este determinat să părăsească pustnicia sa din Olanda, spre a veni la curtea reginei Christina a Suediei. Regina aceasta voia să dea strălucire curții sale și, cum Descartes își făcuse între timp un mare renume, în ciuda câtorva adversități pe care le ridicase, nimeni nu era mai potrivit decât el să fie chemat acolo. De altfel, chiar regele Franței hotărâse, la un moment dat, să acorde o pensie ilustrului învățat, iar câțiva nobili avuți erau gata să pună la dispoziția sa sumele ce i-ar fi trebuit nu numai spre a se întreține pe sine, dar și pentru a-și duce la capăt experiențele de care afirma că are nevoie pentru a-și desăvârși sistemul filosofic. Toate acestea îl măguleau, dar nu-l scoteau din izolarea sa. Stăruințele prietenului său Chanut, ambasador al Franței la Stockholm, precum și cele ale reginei Christina îl urmiră, în sfârșit, din loc. Deviza vieții sale fusese să stea retras: *bene qui latuit, bene vixit*, spunea el însuși. Hotărârea sa de acum nu făcea decât să pună și mai bine în lumină viața sa trecută. El pleacă la Stockholm, unde-și trăiește ultimele zile învățând, pentru prima dată, poate, în viață, ce este aceea plictiseala; gândindu-se întruna să plece din țara aceea de urși, cum o numea singur; necăjit că trebuie să trăiască într-un climat atât de aspru și să se supună capriciilor tinerei regine Christina, care-i cere să scrie piese de teatru în loc să filosofeze (el scrie totuși cu oarecare gust, pare-se, versurile unei astfel de piese), iar când îl cheamă să filosofeze îl silește să scoale la cinci dimineața spre a-i da lecții. Descartes se îmbolnăvește și moare pe acel pământ străin, străin nu atât pentru că nu-i amintea de fel de Franța sa - căci Franța o părăsise de mult - cât prin aceea că nu-i îngăduia să-și trăiască propria sa viață, cu bunul plac după care și-o trăise până acum.

Portretul moral ce s-ar putea face lui Descartes nu cere prea multe cuvinte. Bolnăvicios din fire, filosoful nu putea avea decât un caracter de om închis în sine, ursuz și puțin ipohondru. Pe acest fond de slăbiciune fizică se altoia o anumită lipsă de curaj, dacă nu chiar de slăbiciune morală, cum afirmă unii istorici. Descartes e temător față de tot ce e încă autoritate pe vremea sa, și deci în primul rând față de Biserică. Nu vrea s-o supere cu nimic, îi cere în mai multe rânduri aprobarea, iar când află de condamnarea lui Galileu, renunță pentru o bună bucată de vreme să mai dea la iveală vederile sale științifice. Dar, acestor trăsături de slăbiciune li se alătură un orgoliu pe care nu toți filosofii îl au, și foarte puțini îl proclamă. Descartes nu se sfiește să vorbească de veacuri, atunci când se gândește la durata învățăturii sale; are întotdeauna în minte pe „strănepoții noștri", fie temându-se să nu-l judece aceștia prea aspru pentru cele ce n-a făcut, fie gândindu-se cu satisfacție că-i vor fi recunoscători pentru căile pe care le-a deschis. Neprietenos, fără să fie legat de ai săi, fără să se cheltuiască sufletește pentru ceilalți, dar și fără să aibă ispitele lor, adică păcatele lor, el nu avea nimic mai bun de făcut decât să trăiască singur. A avut, omenește, meritul că a înțeles aceasta și nu și-a ales altă viață decât cea în care-și putea da măsura.

Activitatea filosofică a lui Descartes începe printr-o serie de lucrări, ce nu numai că aveau să rămână inedite, dar erau sortite și să rămână neîncheiate. Autorul este un spirit programatic, unul din spiritele ce-și propun întotdeauna sarcini mai mari decât cele ce pot fi duse la îndeplinire în mod obișnuit. El ar fi năzuit să refacă în întregime și singur toate științele. Cum însă își dădea bine seama de dificultatea unei asemenea sarcini, se vedea silit să se restrângă la principiile reformei sale, pe care nu o putea ilustra decât în unele puncte, pentru rest lăsând cel mult schițe. Am amintit mai sus de un caiet datat 1 ianuarie 1619,

unde s-au găsit asemenea schiţe. Ele cuprind uneori câteva pagini, alteori doar un număr redus de rânduri, şi sunt: câteva pagini de consideraţii matematice intitulate *Parnassus*; un discurs intitulat *Olympica*, unde autorul povestea visurile avute în noaptea de 10 noiembrie 1619; câteva linii intitulate *Democritica*; alte câteva pagini unde, sub titlul de *Experimenta*, se înfăţişau unele fapte trăite de autor şi patru pagini cu titlul *Praeabula*. Fragmentele de altfel nu mai există astăzi, iar descrierea lor nu se cunoaşte decât din inventarul făcut la Stockholm a doua zi după moartea filosofului. În acelaşi inventar sunt descrise şi caietele ce cuprind tratatul *Regulae ad directionem ingenii*, tratat al cărui text din fericire există. Pentru ca enumerarea să fie completă, să mai amintim, în afară de *Compendium Musicae*, despre care s-a vorbit mai sus şi pare a fi prima lucrare a filosofului, de *Studium bonae mentis*, o lucrare probabil tot de tinereţe şi care e pierdută, precum şi *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, lucrare neterminată şi popularizatoare.

Dintre aceste lucrări sau schiţe de lucrări de mai sus - cu excepţia lui *Studium bonae mentis*, al cărui interes părea ridicat - numai *Regulae ad directionem ingenii* merită o atenţie deosebită. De altfel, deşi neterminată, lucrarea poate sta foarte bine, prin concepţiile ei, alături de celelalte lucrări mari ale filosofului şi exprimă mai concret decât oricare alta înţelesul metodei cartesiene. Aceste lucrări mari sunt, în ordinea apariţiei: *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode* (apărută în 1637); apoi *Meditationes de prima philosophia* (1641); *Principia philosophiae* (1644); şi *Les passions de l'âme* (1649). În afară de ele, au mai apărut în timpul vieţii sale două lucrări polemice, una împotriva olandezului Gisbert Voët, *Epistola ad Gisbertum Voëtium* (1643), iar alta împotriva fostului său discipol, Regius, *Notae in Programma* (1647). Pentru lucrările în limba latină, autorul semna Renatus Cartesius. E de semnalat însă că numai unele din lucrări sunt scrise în latineşte, şi anume cele adresate învăţaţilor ori teologilor. De cele mai multe ori, Descartes scria pentru marele public, şi atunci alegea, contrar obiceiului din acel timp, limba vulgară a poporului său.

Înfăţişarea ideilor filosofice ale lui Descartes nu s-ar putea face mai bine decât începând cu prima sa lucrare de proporţii mai mari *Regulae ad directionem ingenii*. Această lucrare, publicată postum şi pe care aproape toţi comentatorii o presupun, în lipsă de prea multe precizări, ca fiind scrisă prin 1628, cuprinde cea mai serioasă schiţă în vederea constituirii unei metode noi. Descartes avea neapărată nevoie de o metodă pentru desfăşurarea gândirii sale atât de izolate, aşa încât nu trebuie să ne mire însemnătatea pe care i-o acordă el. Metoda e cu atât mai necesară în filosofie - şi să nu se uite că prin termenul de filosofie Descartes înţelegea încă ştiinţele teoretice - cu cât toate ramurile ei o folosesc pe aceeaşi. Inteligenţa omenească, spune autorul, nu este ca deprinderea la meşteşuguri, cu atât mai iscusită, cu cât se interesează de un câmp mai restrâns de lucruri; mintea înţelege cu atât mai bine adevărul, cu cât îmbrăţişează un câmp mai mare de ştiinţe şi cu cât e în stare, prin comparaţie, să scoată din ele ştiinţa înţelepciunii, care e una peste tot.

Acesta este gândul cel mare prin care se începe Regulile lui Descartes. Regula întâi, una din cele mai frumoase pagini ale filosofiei, nu vorbeşte despre altceva. Lucrarea, în întregul ei, ar fi trebuit să cuprindă treizeci şi şase de reguli, împărţite în trei cărţi, câte douăsprezece de fiecare carte. Cartea întâi există în întregime; cea de-a doua e dusă numai până la regula 21, ultimele trei reguli, de altfel, fiind doar enunţate, fără alte dezvoltări; iar ultima carte

nici nu a fost începută. Autorul ne lasă totuşi să ghicim, până la un punct, cam despre ce ar fi fost vorba în părţile neterminate ale lucrării sale şi, în orice caz, o înfăţişează pe aceasta în aşa fel încât să nu fie altceva decât desfăşurarea gândului metodic pe care-l enunţa, ca într-un fel de prefaţă, prima regulă. Într-adevăr, ce însemna afirmaţia că spiritul omenesc este acelaşi, în orice plan ştiinţific s-ar manifesta el? Nu putea să însemne altceva decât că *metoda* întrebuinţată de spirit este aceeaşi peste tot, după cum aceeaşi este, sau ar trebui să fie, ţinta ultimă la care duce o asemenea metodă. De aceea, autorului nu-i rămâne decât să desfăşoare vederile sale metodice.

Întâiul lucru bun de ştiut, în materie de metodă, este că nu trebuie să cercetăm „decât acele lucruri pe care mintea noastră pare a le putea cunoaşte în chip neîndoielnic". Autorul crede, pe drept cuvânt, că e de prisos să te îndeletniceşti cu ştiinţe în care îţi dai seama de la bun început că nu vei ajunge la o cunoaştere deplină a lucrurilor. Asemenea ştiinţe erau numeroase pe vremea lui - se numeau ştiinţe „curioase" - iar Descartes nu era dintre cei care să rătăcească pe căi întunecoase. Mai mult încă, în ştiinţele aparent limpezi şi în care se putea nădăjdui căpătarea de cunoştinţe sigure, rezultatele erau foarte slabe din pricină că nu se pornea de la noţiuni cât se poate de simple, într-atât de simple încât să nu poată exista îndoială cu privire la ele. Nu aşa făceau, de pildă, fizicienii de pe vremea sa, care, în loc să caute legile fenomenelor, presupuneau anumite forme substanţiale în sânul realităţii, forme despre care nu-şi puteau face o reprezentare clară şi distinctă. În schimb, matematicienii de pe vremea sa, ca şi cei din antichitate lucrau într-adevăr cu idei clare şi distincte, iar ştiinţa lor putea fi luată ca model. Noţiunile de bază ale matematicienilor sunt limpezi de la sine; adevărurile deduse din ele sunt limpezi prin felul cum s-a făcut deducţia; aşa încât avem aici un exemplu de siguranţă deplină a cunoştinţelor noastre, exemplu ce nu ne rămâne decât să-l urmăm. Căile noastre de cunoaştere sunt prin urmare două: una, cea principală, *intuiţia,* datorită căreia ne putem ridica până la noţiunile acestea simple, de la care tebuie să pornim în cunoaştere; cea de-a doua e *deducţia* (autorul o mai numeşte şi inducţie sau enumeraţie) datorită căreia putem merge din intuiţie în intuiţie către descoperirea unei cunoştinţe care nu era la îndemână pe cale nemijlocită. Metoda începe prin a fi o schiţă de teorie a cunoaşterii. Nu trebuie să ştim oare cum cunoaşte spiritul nostru pentru a-i putea prescrie regulile potrivite activităţii sale? Descartes aşa crede, şi de aceea uneori va depăşi punctul de vedere strict metodologic.

Deocamdată, însă, după ce am stabilit cum cunoaşte spiritul nostru, trebuie să arătăm cum e chibzuit să-şi înceapă el lucrul de constituire a ştiinţelor. De aceea o nouă regulă ne va spune ce îndemnuri trebuie urmate în primul rând: îndemnul de a nu lua nimic fals drept adevărat şi apoi cel de a căuta să dobândim o cunoaştere desăvârşită, o cunoaştere a tuturor lucrurilor, în orice materie ne-am încerca puterile. Primul precept ar privi mai mult intuiţia, cel de-al doilea mai mult deducţia. Amândouă sunt fireşti minţii omului şi autorul crede că întotdeauna, chiar în antichitatea îndepărtată, pot fi găsite urme ale unei metode, care nu păcătuia decât prin aceea că nu era conştientă de sine. Filosofia lui Descartes nu vrea, privită fiind din acest unghi, decât să reprezinte conştiinţa de sine a omenirii cugetătoare.

Spre a da un exemplu de modul în care anticii ajungeau, prin metodă, la adevărurile lor, fără ca totuşi să fie întotdeauna conştienţi de metoda ce urmau, autorul arată felul cum se bănuia, din vechime, existenţa unei ştiinţe mai generale decât disciplinele matematicii obişnuite, un fel de ştiinţă care să privească doar ce este comun în toate aceste discipline, anume noţiunea de mărime şi cea de ordine, cărora li se poate adăuga, drept o consecinţă,

noţiunea de măsură. Ştiinţa aceasta el o numeşte „mathesis universalis" (care ar putea fi tradusă deopotrivă prin ştiinţă universală ori matematică universală) şi nu reprezintă decât o cercetare a ordinii şi măsurii în general. O asemenea cercetare însă trebuie neapărat să preceadă celelalte ştiinţe care presupun ordinea şi măsura fiindcă ştim, din preceptele anterioare, că trebuie să pornim, în cercetarea noastră, de la elementele simple şi sigure ale cunoaşterii. Faptul că cei mai mulţi nu pornesc de aici, înţelegând să treacă de-a dreptul la studiul ştiinţelor fără să fi luat în consideraţie ceea ce au ele în comun, dovedeşte că ei nu lucrează metodic. Şi ce exemplu mai bun, pentru ilustrarea scopurilor urmărite de metodă, se poate da decât exemplul unei ştiinţe universale care, tocmai prin universalitatea ei, să ilustreze unitatea fundamentală a spiritului?

După ce stabileşte lucrurile acestea, autorul revine la preceptele sale metodice propriu-zise şi arată cum e bine să ne îndreptăm mintea în vederea aflării adevărului. Trebuie să rânduim într-un fel materialul cunoaşterii, şi anume să reducem treptat propoziţiile învăluite şi neclare la altele mai simple. Mai mult încă, trebuie să determinăm care este depărtarea de o noţiune simplă şi cu câte trepte e mai depărtată de o astfel de noţiune o chestiune sau alta. Cu alte cuvinte, o noţiune simplă, o natură simplă, cum o numeşte Descartes, stă la baza oricărei chestiuni, care, potrivit cu metoda noastră, poate fi înfăţişată drept o serie pornind tocmai de la natura simplă implicată în ea. Seria însă trebuie urmărită „printr-un act de gândire continuu şi nicăieri întrerupt", iar dacă dăm peste vreun termen în serie pe care nu-l înţelegem prea bine, atunci trebuie să ne oprim acolo, căci orice trudă dincolo de el e zadarnică. În vederea unei intuiţii adevărate şi a unei deducţii sigure, e bine să ne exersăm mintea cu lucruri cât mai uşoare, cu meşteşugurile sau chiar jocurile care presupun ordinea; în sfârşit, cu regăsirea ordinii din ideile altora. Iar pentru a da ajutor intelectului, care e prea slab dacă e redus la propriile sale mijloace, ne putem ajuta şi de imaginaţie, sensibilitate sau memorie, spre a grava mai bine în spiritul nostru unele cunoştinţe şi a putea opera mai desăvârşit cu ele.

Cartea a doua, care începe acum, indică felul cum trebuie ajutat intelectul, în activitatea sa, şi de ce fel de instrument trebuie să se folosească. De vreme ce căutăm forma cea mai simplă sub care poate fi pusă o chestiune, autorul arată că orice aspect al realităţii poate fi cunoscut prin comparaţie cu altceva, pe baza acestei comparaţii dovedind că el este asemănător, identic sau egal cu ceva dat. Chiar cei trei termeni ai silogismului clasic pot fi exprimaţi în termeni de comparaţie. Prin urmare, „întreaga cunoaştere ce nu se capătă printr-o intuiţie simplă şi pură a unui singur lucru se capătă prin compararea a două sau mai multe lucruri" Însă nu pot fi comparate decât lucrurile care admit variaţii „de mai mult sau mai puţin", ceea ce se cuprinde sub numele de mărime. De aici reiese că orice chestiune determinată se reduce, în ultimă instanţă, la o chestiune de mărimi. Acum, deoarece avem dreptul să ne folosim de imaginaţie, ne putem înfăţişa mărimea în felul cel mai simplu cu putinţă, şi anume printr-o linie. Aceste linii pot fi botezate prin simboluri, ca în algebră, sau pot fi lăsate în stare de linii, ca în geometrie: în orice caz, cu ele putem opera aşa cum se operează în matematici. Astfel, suntem în stare să introducem nepreţuitul instrument al matematicilor în toate cercetările noastre, cercetări care, de vreme ce pornesc de la elemente simple şi se folosesc de un instrument sigur, vor fi la fel de evidente ca adevărurile matematicilor însele.

Amănuntele cu privire la folosirea instrumentului matematic sunt întrerupte odată cu întreruperea cărţii a doua. Cartea a treia, care nu e decât anunţată de autor, ar fi trebuit să

arate cum se face aplicarea tuturor celor de mai sus: ce alte cuvinte, cum putem folosi instrumentul matematic în cunoaşterea realităţii fizice, potrivit cu preceptele metodei arătate. Cartea a doua trata despre chestiunile determinate, iar la acestea ar fi trebuit reduse chestiunile nedeterminate din lumea fizicii. Autorul îşi curmă gândirea aici şi nicăieri în altă parte nu va relua întocmai principiile metodei sale. El ne arătase totuşi îndeajuns că singura cale prin care chestiunile nedeterminate puteau fi reduse la unele de tip matematic era prin considerarea aspectului lor cantitativ. Cartea a treia ar fi însemnat, astfel, *aplicarea* metodei, în timp ce a doua dădea *instrumentul* ei, iar prima *preceptele metodice* propriu-zise. Nici o operă a lui Descartes nu ar fi fost mai armonios închegată decât aceasta, dacă autorul reuşea să o ducă la capăt. Dar el nu o duce la capăt, mai puţin pentru că întâmpina greutăţi în ce priveşte întrebuinţarea matematicilor, mai curând din cauză că nu reuşea cu atâta uşurinţă să facă reducerea cantitativă din lumea fizică şi în orice caz fiindcă vederile sale metodice îl îndemnau să-şi lărgească preocupările şi să ajungă, aşa cum va şi ajunge de altfel, la o perspectivă metafizică. „Regulile" rămân astfel o lucrare însemnată a lui Descartes, fără să fie totuşi cartea sa cea mare.

Discours de la méthode, în ciuda titlului, vorbeşte mult mai puţin despre metodă în comparaţie cu *Regulae ad directionem ingenii*. Apărut în 1637, *Discursul* este de fapt prima operă pe care o dă la iveală Descartes. În 1628, când se hotărâse să se stabilească în Olanda, plănuia, după propria sa mărturisire, să scrie un mic tratat de metafizică. Curând după aceea, însă, este preocupat de anumite chestiuni ştiinţifice, care iau amploare în mintea filosofului şi-l fac să se gândească, ba chiar să redacteze în bună parte, un adevărat Tratat despre Lume, intitulat la început *Le Monde* şi după aceea *Traité de la Lumière*, titlu mai puţin pretenţios. Problemele discutate acolo nu erau numai de fizică, ci şi de astronomie şi cosmogonie. Descartes este pe punctul să dea la iveală teoriile sale ştiinţifice, când află, în 1633, de condamnarea lui Galileu. Întrucât vederile sale se sprijineau, ca şi ale lui Galileu, pe concepţia lui Copernic, autorul temător faţă de biserică, deşi personal nu avea nimic de temut în Olanda unde se afla, se hotărăşte să nu-şi mai publice lucrarea. Cum însă ţine să dea la iveală ceva din teoriile sale, cu atât mai mult, cu cât atinsese vârsta de 40 de ani fără a dovedi, prin vreo lucrare, că merită renumele pe care începuse să şi-l facă, se hotărăşte să aleagă, din tratatul său, câteva capitole ce i se păreau că pot impresiona mai mult pe contemporanii săi, le adăugă un mic tratat de geometrie, pe care-l scrie în ultimul moment, şi pune, în fruntea acestor încercări ştiinţifice care se intitulează succesiv: *Dioptrica*, *Meteorii* şi *Geometria*, un studiu-prefaţă, care este în acelaşi timp o istorie a vieţii şi gândirii sale trecute, precum şi un program pentru activitatea sa viitoare: *Discursul asupra Metodei*.

Primul titlu, pus în fruntea lucrărilor pe care le cuprindea atunci spre publicare, trebuia să fie: *Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géometrie: où les plus curieuses Matières que l'Autheur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mesmes qui n'ont point estudié, les peuvent entendre*. Autorul a renunţat la acest titlu care, ca şi în cazul tratatului său asupra lumii, i se părea prea pretenţios. Nu e mai puţin adevărat însă că titlul prim exprima destul de limpede nu numai legătura dintre metodă şi încercările sale ştiinţifice, legătură pe care o exprimă şi titlul al doilea, dar gândul autorului de a se ridica până la o ştiinţă universală. Aceasta nu mai era, la drept vorbind, ştiinţa universală din *Reguli*, sau nu mai era aceeaşi în amănunt;

în schimb, gândul unei unificări a tuturor cunoştinţelor omeneşti există atât într-un proiect, cât şi în celălalt, chiar dacă unul e vag şi problematic, iar celălalt se trudeşte să se constituie în fapt, aşa încât nu s-ar putea spune că autorul şi-a trădat gândul. Oricum, metoda era cea care avea întâietate, după autor, şi el nu înfăţişa astfel lucrurile numai spre a face să treacă anumite concepţii ştiinţifice supărătoare prin ele însele - căci nu era nimic subversiv în cele ce publica acum Descartes - ci mai ales fiindcă era sincer încredinţat de solidaritatea dintre descoperirile sale ştiinţifice şi virtuţile metodei sale. Iar accentul, de fapt, nu trebuie să cadă nici pe metodă, nici pe exemplificarea ei, adică pe capitolele ştiinţifice publicate; în gândirea lui Descartes toate fiind una, anume reforma pe care înţelegea el să o aducă filosofiei enciclopedice de pe vremea sa.

Discursul propriu-zis se alcătuieşte din şase părţi, sau mai degrabă şase capitole, lucrarea fiind de proporţii reduse. Primele două povestesc istoria gândirii lui Descartes, până la constituirea metodei sale. Evenimentele principale din viaţa sa au fost amintite mai sus. În ce priveşte metoda la care aceste evenimente au dus în evoluţia gândirii filosofului, ea este rezumată de către autor însuşi, fără să amintească în mod explicit de *Regulae ad directionem ingenii* (lucrare care nu era publicată şi nici terminată), în patru precepte care sunt: 1) a nu primi niciodată un lucru drept adevărat până ce n-a fost cunoscut în mos clar ca atare, cu alte cuvinte a se feri cu grijă de grabă şi prejudecare, precum şi a cuprinde, în judecăţile sale, doar acele lucruri ce s-ar înfăţişa spiritului atât de clar şi de distinct încât să nu încapă prilej de a le pune la îndoială; 2) a împărţi fiecare dintre greutăţile luate în cercetare în atâtea elemente câte vor fi cu putinţă şi câte vor fi cerute spre o mai bună rezolvare; 3) a-şi îndruma cu rânduială gândurile, începând cu obiectele cele mai simple şi mai lesnicioase de cunoscut, spre a se ridica încetul cu încetul, ca pe nişte trepte, până la cunoaşterea celor compuse, şi presupunând o rânduială chiar între cele care nu se înşiruie în mod firesc unele după altele; 4) a face peste tot enumerări atât de depline şi a arunca priviri atât de cuprinzătoare, încât să fim siguri că nu am lăsat nimic deoparte. Redusă la aceste precepte, metoda lui Descartes putea să pară, şi a părut chiar, destul de săracă. Autorul însă nu simte nevoia să dea explicaţii mai ample cu privire la metoda sa şi trece, în istorisirea evoluţiei sale spirituale, la capitolul descoperirilor pe care le făcea cu efortul său metodic. Înainte de aceasta, însă, arată ce morală e chibzuit să adoptăm - sau mai precis ce morală i s-a părut lui chibzuit să adopte - atâta vreme cât reforma ştiinţelor, deci o nouă morală, nu era încă încheiată: morala de a se supune la legile şi obiceiurile ţării unde trăia şi de a făptui în ciuda îndoielii gândului; dar de a făptui inspirat de dorinţa luminării propriei sale minţi, în conformitate cu metoda aleasă.

Descoperirile ştiinţifice şi filosofice pe care le făcea Descartes datorită metodei sale erau, pe de o parte, cele din *Le Monde*, iar celelalte, probabil din tratatul de metafizică, pe care năzuia prin 1628 să-l scrie. În ce priveşte metafizica, ea va fi reluată în 1641, cu prilejul *Meditaţiunilor*. Tot ce este de remarcat, în legătură cu paginile metafizice din Discurs, este că ele nu contrazic cu nimic învăţătura de mai târziu a filosofului. Dimpotrivă, ca şi aceasta, sunt sortite să dea o bună întemeiere fizicii autorului, căci Descartes a socotit întotdeauna metafizica drept prefaţa necesară a fizicii. Cât despre ştiinţa propriu-zisă, ea va fi de asemenea reluată în amănunt şi întregită, cu prilejul lucrării din 1644, *Principii de Filosofie*. Rezumatul pe care-l dă aici, în capitolul V al Discursului, nu reprezintă mai mult decât o făgăduială şi un program. Arătând în sfârşit motivele pentru care tratatul *Le Monde* nu vedea lumina tiparului, Descartes îşi justifică, în capitolul VI al Discursului, atât tăcerea de

până atunci, cât şi motivele care l-au făcut să iasă acum din rezerva sa. E încredinţat că, odată ideile sale împărtăşite şi exemplificate prin *Dioptrica şi Meteorii* - extrase din *Le Monde* - cei care sunt în stare a face experienţele, ce depăşeau propriile sale puteri, nu vor întârzia să le facă, spre progresul ştiinţelor, progres la care speră să fi contribuit şi el. În ce-l priveşte, e hotărât să continue pe calea începută, căutând mai ales să dobândească o cunoaştere a naturii, de unde să se poată scoate reguli valabile pentru ştiinţa medicinei.

Cele trei tratate ştiinţifice, *Dioptrica, Meteorii* şi *Geometria*, care însoţeau şi tindeau să ilustreze metoda filosofului, sunt de valoare ştiinţifică inegală, dar poartă, toate, pecetea unei minţi ce se trudea să nu privească fenomenele naturii sau plăsmuirile minţii decât pornind de la idei clare şi distincte. *Dioptrica* cercetează problemele de fizică ce le-am numi astăzi ca aparţinând opticii: care este natura razelor luminoase, felul cum parvin ele la ochiul nostru, prin ce medii trec, frângându-şi linia, iată câteva din problemele discutate acolo, cărora autorul le adaugă cercetări asupra fiziologiei ochiului - materie în care a făcut nenumărate experienţe - asupra faptului viziunii şi asupra mijloacelor de a ne desăvârşi vederea datorită lentilelor. *Meteorii* cuprind explicarea tuturor acelor fenomene ale naturii din categoria cărora fac parte norii, ploaia, zăpada, apoi furtuna, tunetul, trăsnetul, curcubeul ş.a.m.d. Spre deosebire de cele două tratate de mai sus, *Geometria* prezintă interes şi astăzi, prin aceea că dezvoltă ideea geometriei analitice, al cărei inventator este filosoful nostru. Geometria nu făcea parte din *Le Monde* şi autorul ei pretinde că nu a redactat-o decât în timp ce tipărea *Meteorii*. Totuşi se constată că ideea geometriei analitice i-a venit lui Descartes prin studierea problemei lui Pappus, o problemă rămasă nerezolvată încă din antichitate şi care-i fusese propusă spre dezlegare în 1631, de către prietenul său, Golius, profesor la Leyda. Geometria analitică este deci, la început, în mintea autorului ei, o simplă metodă pentru soluţionat anumite probleme; Descartes este însă conştient de valoarea deosebită a metodei pe care o descoperă şi nu întârzie să o declare. Din punct de vedere filosofic, geometria analitică este o invenţie cât se poate de caracteristică pentru spiritul unificator al cartesianismului. Căci, după cum se ştie, disciplina aceasta matematică introduce calculul aritmeticii, şi deci şi al algebrei, în studiul figurilor geometrice, făcând astfel o apropiere între discipline, apropiere ce este idealul de totdeauna al filosofului.

Considerată în întregul ei, opera de la 1637 care, prin *Discursul asupra Metodei*, propunea o reformă a ştiinţelor, iar prin cele trei tratate ştiinţifice se trudea, şi reuşea, până la un punct, s-o ilustreze, opera aceasta nu putea decât să impresioneze pe contemporanii lui Descartes. Nici vorbă că i se vor aduce şi ei nenumărate obiecţii, fie din partea teologilor, fie din partea savanţilor, iar aceste obiecţii vor privi când întregul operei, când anumite părţi desprinse din ea. Totuşi, autorul izbutea să-şi facă un renume însemnat sau să-şi confirme renumele pe care părea că şi-l făcuse dinainte chiar de a publica un singur rând. Descartes însă nu se mulţumeşte cu atât; pe de o parte, programul de reformă pe care-l preconiza în cuprinsul Discursului era prea vast pentru a-l lăsa inactiv, - ba încă îşi dădea seama că-i va fi cu neputinţă să ducă la capăt, singur, sarcina ce-şi propusese; pe de altă parte, noile sale teorii ştiinţifice, şi mai ales fizica sa, în care credea atât de mult, îl împingeau către cercetări filosofice mai adânci, către o adevărată metafizică. Metoda sa, pe care o desfăşurase în *Regulae ad directionem ingenii*, ducea la aceeaşi nevoie de a constitui o metafizică. Proiectul său nu mai putea fi acum amânat, cu atât mai mult, cu cât avea prilejul, datorită metafizicii sale, să arate tuturor, şi mai ales teologilor, că învăţătura sa nu are nimic subversiv şi

nu o primejduieşte întru nimic pe cea a bisericii, ba chiar, în punctele mari ale teologiei, o confirmă.

Meditationes de prima Philosophia este lucrarea de metafizică a lui Descartes şi, din punct de vedere filosofic, cea mai însemnată dintre operele sale. Autorul nu are nici el o părere modestă despre opera sa. Într-o scrisoare, ce se publică de obicei în fruntea *Meditaţiilor*, către teologii Sorbonei, a căror „protecţie" Descartes o cerea spre a-şi putea înfăţişa ideile sale cu o autoritate sporită, autorul crede că argumentele pe care le desfăşoară el întrec, în certitudine şi evidenţă, chiar demonstraţiile geometriei; iar dacă iluştrii teologi vor binevoi să revadă teoriile sale şi să le aducă întregirile cuvenite - ceea ce e, poate, o dovadă de prea mare supuşenie la un gânditor de obicei mândru şi sigur pe sine, cum era Descartes - filosoful crede că toate părerile greşite privitoare la existenţa lui Dumnezeu şi la nemurirea sufletului se vor şterge din minţile oamenilor.

Cuprinsul operei e împărţit în şase capitole, şase meditaţii privitoare la problemele mari ale metafizicii şi încheindu-se printr-o întemeiere a lumii fizice. Întâia meditaţie începe prin a reaminti de aspectele mari ale metodei cartesiene, mai ales de aspectul „reducerii" pe care se vedea silit să o facă autorul.

E nevoie, spune el, ca oricine să se desprindă de toate părerile luate drept bune. În orice caz, el a simţit nevoia să facă acesta, şi de aceea a aşteptat anii maturităţii pentru a putea dărâma întreg edificul ştiinţelor, aşa cum îl întâlnise până atunci, cu gândul de a-l reclădi apoi pe temelii mai sigure. Şi nu e vorba numai de ştiinţele omului; este vorba de orice cunoştinţă a sa, chiar neîncadrată într-o ştiinţă. Cum se capătă cunoştinţele noastre şi ce ne face să le credem adevărate? Simţurile sunt cele care ni le dau şi care ne asigură de ele. Însă, continuă autorul, mi-am dat seama că simţurile sunt uneori înşelătoare: e înţelept deci să nu ne încredinţăm niciodată lor în întregime. Dacă cineva se mai îndoieşte de nesiguranţa simţurilor, nu are decât să se gândească la asemănarea dintre stările de vis şi veghe, asemănare ce e uneori atât de puternică încât nu-ţi rămâne nici un mijloc să le deosebeşti. Visul foloseşte şi el elemente din sînul realităţii, după cum pictorii, de pildă, atunci când înfăţişează fiinţele cele mai ciudate, precum sirenele şi satirii, le alcătuiesc fiinţa tot cu membre şi părţi din corpul animalelor. La fel cum aceste imagini compuse nu sunt socotite drept adevărate, am putea să punem la îndoială şi unele ştiinţe, precum fizica, astronomia, medicina şi altele, care au totuşi la baza lor lucruri adevărate şi simple, cum sunt corpul, întinderea, figura, numărul, locul, timpul care le măsoară ş.a.m.d. Alături de acestea, aritmetica, geometria şi ştiinţele ce tratează despre lucruri simple sunt cu mult mai sigure. Până şi acestea, totuşi, pot fi puse la îndoială şi ne putem întreba ce ne asigură, în definitiv, că operaţiile noastre aritmetice nu ne înşală şi ele? Prin urmare, putem pune la îndoială orice conţinut, cât de simplu ar fi el, al gândirii noastre. E bine să ni le închipuim pe toate, pentru o clipă, greşite sau fictive, căci niciodată nu vom fi destul de neîncrezători într-o asemenea privinţă, cu atât mai mult cu cât nu e de tras vreun neajuns practic din scepticismul nostru metodic. Să presupunem deci că cineva atotputernic ne înşală: nu Dumnezeu, căci pe el nu ni-l închipuim decât izvor al tuturor adevărurilor, ci un anumit „geniu rău", care-şi va fi pus în gând să ne tragă pe sfoară. Să ne închipuim că cerul, pământul, figurile, sunetele, tot ce e în afară de noi, poate fi socotit înşelător; să ne închipuim chiar propriul nostru corp şi propriile noastre simţuri drept iluzorii; să aruncăm acest văl al îndoielii peste toate lucrurile şi cunoştinţele ce ne erau până acum familiare. În felul acesta nu vom ajunge, poate, la o

anumită cunoştinţă adevărată, dar ne vom feri de a fi înşelaţi de acest geniu rău care, oricât de iscusit s-ar dovedi, nu va putea înfrânge îndoiala noastră, egal răspândită peste toată întinderea cunoaşterii. Încercarea e grea şi plină de primejdii. În locul luminilor - înşelătoare sau nu - de până acum, ne hotărâm să înfruntăm întunericul. Vom putea ieşi la capăt? Meditaţia întâi se încheie cu această îndoială, ce se abate asupra faptului îndoielii înseşi.

Îndoiala universală, pe care a atins-o autorul odată cu sfârşitul primei meditaţii, nu trebuia să fie decât provizorie. Meditaţia a doua începe prin a căuta tocmai calea înapoi, spre cunoştinţele şi lumea fizică; de această dată însă, spre cunoştinţe sigure şi spre o lume pe care nici un act de-al minţii noastre să nu o mai poată pune la îndoială. Un punct bine statornicit, un singur lucru neîndoios, i-ar fi de-ajuns ca punct de plecare pentru a reface înapoi calea străbătută. Dar unde poate întâlni mintea noastră un asemenea pământ sigur? Nu pusese ea lucrurile la îndoială şi nu-şi făcuse un merit din a nu lăsa la o parte nimic? Dar, în timp ce te îndoieşti astfel de toate, îţi vine în minte cum să nu te poţi îndoi de propria ta existenţă într-un anumit sens ce rămâne a fi stabilit, de vreme ce tocmai te îndoieşti. Suntem înşelaţi, foarte bine. Dar noi, cei înşelaţi, trebuie să fim ceva, de vreme ce înşelăciunea se exercită asupră-ne. Rămâne acum să determinăm ce trebuie să înţelegem prin afirmaţia: suntem, existăm. Trecând în revistă toate înţelesurile pe care le-am dat până acum afirmaţiei acesteia, vedem că nici unul din atributele corporale nu poate constitui existenţa noastră; dintre cele sufleteşti, de asemenea nu întâlnim vreunul care să ne pară a constitui în propriu fiinţa noastră, afară de faptul gândirii. A gândi e singurul lucru care-mi aparţine cu adevărat. De toate celelalte m-aş putea desprinde, numai de gândire nu. Deci *sunt* atâta vreme cât gândesc, iar înţelesul lui a fi nu este altul, pentru om, decât a gândi. Nimic din ce mi-ar putea propune imaginaţia drept aparţinând cunoaşterii de sine nu-mi poate părea esenţial. Totul fusese atins de îndoiala mea, afară de faptul acesta al gândirii. Şi ce înseamnă acest „a gândi" sau (mai puţin intelectualist) a cugeta? Înseamnă că mă îndoiesc, că înţeleg, concep, afirm, neg, vreau, imaginez, simt. Pot să mă îndoiesc cu privire la obiectul simţirii sau închipuirii mele, dar nu mă pot îndoi de faptul că simt. În acest înţeles, a cugeta este primul lucru pe care-l cunoaşte mintea noastră şi cel pe care-l poate cunoaşte în chipul cel mai distinct. Cu toate acestea, noi presupunem, în mod obişnuit, că lucrurile corporale ne sunt mai direct şi mai limpede cunoscute decât celălalt. Cu ce temei? Să luăm un lucru material şi să vedem dacă într-adevăr îl cunoaştem mai bine decât faptul cugetării noastre. Iată de pildă o bucată de ceară, cu privire la care ştim, prin simţurile noastre, că are o formă, duritate, culoare ş.a.m.d. Dacă topim bucata de ceară, ce mai rămâne din toate caracterele ei? Nouă ni se părea că singure aceste caractere o determină, iar acum ne dăm seama că bucata de ceară are un fel de a fi şi dincolo de ele. Cum trebuie înţeles lucrul acesta? Dat fiind că nici unul din caracterele corporale nu a rămas în vigoare, nu ne rămâne decât să credem că bucata de ceară - această bucată anumită, nu numai ceara în general - nu ne este cunoscută prin imaginaţie şi simţuri, ci prin spirit. Singură o anumită pătrundere a spiritului este în măsură să ne încredinţeze de existenţa unui lucru sau a altuia. Prin urmare, chiar atunci când vorbim de lucruri exterioare, de o bucată de ceară, tot la spirit trebuie să ne întoarcem, dacă vrem să înţelegem faptul cunoaşterii noastre aşa cum trebuie. Afirmăm deci că ceea ce e cunoscut în primul rând şi este cunoscut în chip mai distinct decât orice nu e altceva decât spiritul. Toate mijloacele care ne ajută să cunoaştem sau să concepem alte existenţe, decât propriul nostru spirit, nu fac decât să verifice natura

acestuia. E deci de prisos să întârziem cu lumea lucrurilor. E un ocol şi o nechibzuinţă. Dacă vrem să ştim ceva, şi dacă vrem să ştim mai sigur ca până acum, nu ne rămâne nimic de făcut decât să pornim de la acest punct bine statornicit care este „a fi" şi se traduce prin „a cugeta".

După ce meditaţia a doua a descoperit şi cercetat în ce constă natura punctului nostru de plecare, călătoria de refacere a cunoştinţelor poate începe, odată cu meditaţia a treia. Acum ştim că noi suntem şi ce anume suntem. Întrebarea este dacă nu putem şti mai mult decât atât, şi anume prin ce criterii ne putem extinde cunoştinţele. Însă ceea ce s-a aflat până acum a fost datorită principiului că numai un lucru clar şi distinct poate fi adevărat. Prin urmare, se poate stabili o regulă generală cum că toate lucrurile pe care le cunoaştem în mod clar şi distinct sunt adevărate. E drept că, la prima vedere, chiar multe din lucrurile puse, cu prima meditaţie, la îndoială, păreau cunoscute în mod clar şi distinct. Numai că, în ce priveşte o bună parte din ele, făceau o presupunere ce nu era întemeiată şi care constituia motivul înşelăciunii: presupunerea că există lucruri în afara noastră. Era însă o altă categorie de lucruri, cele de tip matematic, cu privire la care nu am fi avut nici un motiv de îndoială, de vreme ce erau elementele simple ale cunoştinţelor noastre, afară doar, cum s-a şi întâmplat, dacă nu ne-am fi închipuit un geniu înşelător şi atotputernic. Prin urmare, în clipa când am putea găsi, pentru această categorie de lucruri, o garanţie de adevăr, ele ar fi indiscutabil adevărate, deasupra oricărei încercări sceptice. Să cercetăm facultăţile minţii noastre, spre a vedea dacă, ajutaţi de ele, nu putem obţine o asemenea garanţie. Spre a decide în legătură cu adevărul sau greşeala cugetărilor noastre, e chibzuit să arătăm că ele se pot împărţi în idei, în afecţiuni şi judecăţi. Ideile şi afecţiunile nu pot fi greşite. Numai în judecăţi se poate întâlni eroarea. Urmărind firul ideilor noastre, suntem încredinţaţi că, atâta vreme cât ele nu iau forma judecăţilor, nu pot fi greşite. Să continuăm deci cu cercetarea ideilor. La rândul, lor ele pot fi de trei feluri: *înnăscute* odată cu noi, *ivite* din afară, sau *născocite* de noi înşine. Pe de altă parte ştim, pe căile raţiunii noastre, că trebuie să existe tot atâta realitate într-o cauză eficientă pe cât este în efectul ei: de unde altfel şi-ar putea trage acesta realitatea, dacă nu de la cauza sa? Ideile pot cel mult să decadă din perfecţiunea lor anterioară, întâlnită în sânul cauzei; ele nu pot însă în nici un caz figura în mintea noastră cu mai multă realitate, adică mai multă desăvârşire de cum aveau în cauza lor. Dar suntem noi în stăpânirea unor idei de a căror perfecţiune mintea noastră nu poate da socoteală până la capăt? Şi într-adevăr, cercetând natura ideilor noastre, vedem că despre toate putem da socoteală, adică toate sunt pe măsura noastră, a oamenilor, şi încap în experienţa noastră obişnuită, afară de ideea unui Dumnezeu. Atributele lui Dumnezeu sunt într-atât de desăvârşite, încât, neputând veni de la mintea noastră, reiese că derivă din însuşi faptul existenţei sale. Dumnezeu există, de vreme ce noi, fiinţe nedesăvârşite, îl putem gândi. Mai mult încă, acum ne dăm seama că el există şi prin faptul existenţei noastre, nu numai al gândirii noastre: căci nimic nu ne poate da socoteală de existenţa noastră şi de conservarea ei, decât existenţa unui creator. Fără acest creator - acum ne putem da lămurit seama de lucrul acesta - nu ar reieşi, din existenţa noastră prezentă, existenţa noastră viitoare şi nici nu am şti cum să ne-o explicăm pe căi naturale. Nu am putea presupune nici că fiinţa noastră este produsul mai multor cauze lucrând împreună şi că de la una din cauze ne vine ideea unei anumite perfecţiuni, iar de la alta ideea unei alte perfecţiuni, despre care perfecţiuni să spunem că doar în mod iluzoriu se întrunesc în ideea unui Dumnezeu; căci

perfecțiunea principală, poate, dintre cele ale lui Dumnezeu este tocmai unitatea și simplitatea ființei sale. Prin urmare, noi suntem creația lui Dumnezeu, care a introdus în noi ideea desăvârșirii sale. Nimic nu e mai înțelept decât să contemplăm ființa divină și să ne încredem ei. Iar o ființă ce întrunește toate desăvârșirile nu poate fi, în nici un caz, înșelătoare.

Cunoașterea desăvârșirilor lui Dumnezeu și asigurarea că El nu poate fi cauza greșelilor noastre îndeamnă pe autor să cerceteze acum, în cea de-a patra meditație a sa, de unde pot totuși izvorî greșelile pe care le săvârșim. Căci greșeala nu pare atât un cusur, cât lipsa unei desăvârșiri. Și nu numai că Dumnezeu are toate desăvârșirile, dar nu putem înțelege prea bine de ce să ne fi lipsit pe noi, făpturile sale, de vreuna din ele. Chiar dacă ar fi așa, încă nu ar trebui să ne îndoim de existența sa, deoarece căile lui ne sunt uneori ascunse. Însă se poate adesea să ne închipuim că ne lipsește vreo desăvârșire, sau că lipsește unul din lucruri, pur și simplu pentru că nu privim întregul, ci doar părți. De aceea, când luăm în considerație pricina greșelilor noastre, e bine să o privim în toată complexitatea ei. Această pricină ține de două facultăți, nu de una singură, spune autorul: anume de intelect și de voință. În intelectul nostru nu sălășluiește și nu poate fi vreo eroare. E adevărat că acest intelect nu cunoaște o seamă de lucruri. Dar nimic nu dovedește că Dumnezeu ar fi trebuit să ne dea cunoașterea acelor lucruri, și noi nu putem greși cu privire la ele, dacă nu ne rostim asupră-le. Voința, în schimb, sau liberul arbitru este, în noi, atât de mare pe cât ar fi putut să fie. Toate facultățile ni le putem închipui mult sporite, doar cu privire la voință nu ne putem închipui ceva mai mult decât este ea în realitate. Prin urmare, în ele însele, atât intelectul, cât și voința nu pot fi cauza erorilor noastre. Ceea ce ne face să greșim este numai proasta întrebuințare a facultăților amândurora, în exercițiul lor comun. Într-adevăr, judecăm bine sau rău după cum ne potrivim voința cu intelectul nostru. Dacă în intelect se întâlnește o mare claritate, voința este și ea determinată în mod hotărât; dacă, mai departe, intelectul nu are o cunoaștere desăvârșită, voința rămâne pur și simplu indiferentă; în schimb, dacă voința, care e cu mult mai întinsă decât intelectul, nu înțelege să se răstrângă la limitele acestuia și încearcă să ajungă chiar la lucrurile pe care nu le cunoaștem lămurit, atunci mintea noastră se rătăcește, alege ceea ce e fals drept adevăr și cade, prin urmare, în greșeală. Nu ne putem plânge de faptul că intelectul nostru nu este mai desăvârșit și că voința se întinde peste granițele sale. Creatorul ne-a dat libertatea să adaptăm noi înșine facultățile noastre: e vina noastră dacă nu știm să ne folosim cum trebuie de ele. E adevărat că, în atotputernicia sa, el ar fi fost în stare să ne facă în așa fel încât facultățile noastre să se potrivească de la sine. Totuși, nu e un semn de imperfecțiune că n-a făcut-o, de vreme ce a dat omului deprinderea datorită căreia să-și poată adapta facultățile una alteia. Prin urmare, dacă judecăm cu privire la lucruri pe care nu le concepem decât nelămurit, e vina noastră că nu știm să ne oprim la timp. Într-un anumit sens, perfecțiunea lumii e mai mare acum, când ea reiese din acordul părților (intelect și voință), dintre care unele pot fi imperfecte, decât dacă toate părțile ar fi perfecte de la început. Iată prin urmare care e pricina greșelilor și cum reiese că Dumnezeu nu e cu nimic vinovat de faptul că oamenii nu știu cum să-și întrebuințeze facultățile potrivindu-le chibzuit una alteia. În felul acesta, încheie autorul, nu am învățat numai, datorită meditației de față, ce trebuie să fac spre a nu greși, dar și ce e de făcut spre a dobândi cunoașterea adevărată a lucrurilor. Căci dobândim această cunoaștere oprindu-ne numai asupra lucrurilor pe care le concepem în mod desăvârșit și deosebindu-le de cele pe care le concepem în mod neclar. Orice concepție clară și distinctă este una cu privire la care nu ne putem înșela. Căci tocmai claritatea și distincția

ei sunt caractere ce ne autorizează să spunem că o asemenea concepţie are drept autor pe Dumnezeu.

Acum filosoful ştie să deosebească ceea ce e fals de ceea ce e adevărat şi are la îndemână un criteriu de îmbogăţire a cunoştinţelor, anume criteriul clarităţii şi distincţiei ideilor. Înzestrat cu acest criteriu, el poate lua în cercetare existenţa lumii exterioare, pe care o pusese până acum la îndoială şi pe care nici acum nu o regăseşte decât în ideile ce ne facem despre ea. Să luăm deci în cercetare ce idei clare şi distincte avem cu privire la lumea exterioară. Ne dăm lesne seama că avem o idee clară şi distinctă despre întindere, de pildă; ştim ce este aceea lungimea, lăţimea şi adâncimea, cu alte cuvinte cunoaştem dimensiunile întinderii, precum şi câteva din proprietăţile ei. De asemenea, ne înfăţişăm în mod cât se poate de clar mai multe particularităţi privitoare la numere, figuri, mişcare ş.a.m.d. Ceea ce ne asigură de adevărul acestor cunoştinţe este, alături de claritatea şi distincţia lor, faptul că ele nu ne vin în nici un caz pe calea simţurilor. Principiul că simţurile sunt înşelătoare a rămas încă îndoielnic şi aşa va rămâne până la capăt; criteriul adevărului se dovedeşte străin de tot ce este sensibilitate. Mai mult încă, datorită acestui criteriu al adevărului putem să ne ridicăm dincolo de sensibilitate şi să determinăm, de pildă, cu certitudine matematică, existenţa lui Dumnezeu, dacă mai e nevoie de o asemenea dovadă. Căci, după cum cunoaştem şi demonstrăm în mod clar şi distinct un adevăr de natură matematică, la fel ştim că naturii lui Dumnezeu îi aparţine în mod hotărât o existenţă actuală şi veşnică. De vreme ce claritatea şi distincţia hotărau acolo, ele trebuie să hotărască şi aici. De fapt, nu se aduce acum un nou argument pentru o existenţă care fusese dovedită în meditaţiile anterioare (am cădea într-un cerc dacă, după ce am întemeiat criteriul adevărului prin ideea existenţei unui Dumnezeu, am demonstra acum din nou o existenţă ce era presupusă dinainte). Autorul nu face decât să arate că nimic nu este mai lesnicios de cunoscut decât Dumnezeu. De siguranţa existenţei sale depinde, în mod necesar, siguranţa lucrurilor celorlalte. Căci, deşi criteriul clarităţii şi distincţiei pare suficient pentru a descoperi adevărul, totuşi, cum nu ne putem aţinti privirile necontenit asupra aceluiaşi lucru, am fi în stare să ne închipuim că ne-am înşelat cu privire la el şi am pluti astfel în mijlocul unor păreri fără consistenţă, dacă Dumnezeu nu ar fi chezaşul adevărurilor noastre şi nu ne-ar asigura, prin faptul existenţei sale şi prin faptul că el nu este o fiinţă înşelătoare, de trăinicia cunoştinţelor pe care le-am căpătat pe căile noastre omeneşti. Prin urmare, chiar în lucrurile pe care le credem cele mai sigure pe baza criteriului nostru, existenţa lui Dumnezeu este o garanţie de bună funcţionare a facultăţilor noastre intelectuale. Iar dacă, fără o asemenea cunoştinţă, plutim în nesiguranţă şi într-o lume de păreri, datorită ei putem, dimpotrivă, înainta cu pas sigur către cunoaşterea unui număr cât mai mare de lucruri şi fenomene ale lumii.

Meditaţia a şasea ajunge astfel să regăsească ceea ce meditaţia întâi pusese la îndoială: existenţa lucrurilor exterioare, a lucrurilor materiale. Asemenea lucruri pot exista, spune autorul, măcar în măsura în care le considerăm ca obiecte ale demonstraţiilor geometrice; căci în această măsură ele sunt clare şi distincte. Dar nu pot ele exista şi, mai mult decât atât, cu alte cuvinte, nu au o claritate şi o distincţie chiar dincolo de cele geometrice? E adevărat că nu am avut şi nu mai putem avea încredere în simţuri, dintr-o serie întreagă de motive, a căror descriere autorul o reia, în parte, la începutul meditaţiei de faţă. Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să punem la îndoială chiar tot din ceea ce ne înfăţişează simţurile. De pildă, după cum ne înfăţişăm în mod clar şi distinct, cu privire la noi înşine, că nu suntem decât fiinţe ce gân-

desc, la fel, în ce priveşte alt aspect al fiinţei noastre, putem avea o idee distinctă a corpului sub forma a ceva care nu e decât întins şi nu gândeşte deloc. Iar cum amândouă aceste cunoştinţe sunt căpătate în conformitate cu criteriul adevărului, putem spune, la fel de sigur, că obiectele lor sunt deosebite, şi prin urmare că spiritul nostru, care nu este întins, dar gândeşte, este altceva decât corpul nostru, care nu gândeşte, dar este întins. Ne putem da seama, mai departe, că facultăţile de a imagina şi simţi aparţin spiritului, iar despre cea de a schimba locul, luând diverse situări în spaţiu, că aparţine corpului. Tot ceea ce concepem în mod clar şi distinct ca fiind în corp se întâlneşte acolo cu adevărat. Prin urmare, ceea ce ne învaţă natura cuprinde un dram de adevăr. De asemenea, există oarecare adevăr în cele ce ne învaţă ea cu privire la existenţa mai multor corpuri din jurul nostru, care ne sunt folositoare sau dăunătoare. Aceasta însă nu ne împiedică să ne înşelăm foarte des cu privire la datele sensibilităţii. Pentru a înţelege bine şi natura greşelilor noastre şi măsura în care pot fi ele ocolite, trebuie să ne dăm seama de faptul că spiritul este indivizibil, pe când corpul este divizibil, precum şi de felul în care se face trecerea impresiilor corporale în zonele spiritului. După ce înfăţişează pe scurt procesele acestea, autorul arată că simţurile sunt sortite să ne dea mai repede adevărul decât falsitatea cu privire la lucrurile care folosesc corpului; ceea ce însă nu poate împiedica eroarea tocmai din cauza deosebirii spiritului de corp. Cel mult, omul îşi poate recunoaşte greşeala şi şi-o poate uneori îndrepta. Numai că, încheie autorul, suntem adesea datori să ne hotărâm înainte de a fi putut cerceta cu grijă lucrurile pe care le întreprindea, iar aceasta nu înseamnă decât o dată mai mult că slăbiciunea este în firea omului. Concepţia metafizică a lui Descartes aşa cum reiese mai sus din înfăţişarea ideilor cuprinse în *Meditationes de prima Philosophia* şi cum reiese şi din răspunsurile ample la obiecţiile ce se aduc lucrării este cu adevărat expresia spiritului cartesian. Ea se inspiră din cele două mari momente ale metodei autorului: momentul renunţării la tot ce e adevăr, - al altora sau al său - renunţare dusă, prin îndoiala metodică, până la consecinţele cele mai depărtate; iar al doilea moment, cel pozitiv, folosirea, pentru progresul în materie de cunoaştere, a criteriului clarităţii şi distincţiei în idei. Poate numai ultima meditaţie nu este, în toate momentele ei, prea „cartesiană" Trebuie totuşi să se observe că ea tindea mai mult să reasigure cunoaşterea noastră de valabilitatea experienţei psihologice imediate şi că psihologia era cea din urmă disciplină în care Descartes putea folosi metoda sa, atât de riguroasă. Căci metoda aceasta, care comandă întreaga filosofie a lui Descartes, este mai degrabă de tip matematic, iar acţiunea ei este mai binefăcătoare atunci când se aplică pe un conţinut omogen, aşa cum este cel al fizicii, decât atunci când se ocupă cu fenomene de natură psihologică. Nu doar că Descartes avea să le nesocotească pe acestea din urmă. Dar el nu credea că poate ajunge la ele înainte de a desfăşura întreaga sa fizică; şi, în orice caz, era dator să-şi înfăţişeze cititorului vederile într-o ordine care să traducă mai fidel înlănţuirea ideilor sale, în cadrul sistemului pe care acum, după întemeierea metafizicii sale, era în măsură să-l dea.

Principia Philosophiae, lucrarea apărută în 1644, încearcă această constituire a ideilor lui Descartes în sistem. Din punct de vedere filosofic, lucrarea nu aduce prea mult material nou, ci doar distribuie şi rânduieşte teoriile de până acum. Cercetătorul lui Descartes va găsi şi aici precizări interesante, umpleri de goluri, îmbogăţiri teoretice, dar toate acestea într-o măsură redusă. În schimb, din punct de vedere ştiinţific, lucrarea prezenta, pe vremea publicării ei, cel mai mare interes, deoarece dădea la iveală, în sfârşit, vederile lui Descartes, aceleaşi - puţin schimbate ca înfăţişare - pe care autorul nu îndrăznise să le dezvăluie în cadrul lucrării sale, *Le*

Monde. Descartes cuteza să-şi publice acum teoriile ştiinţifice, căci spera să fi asigurat pe teologi, prin *Meditaţiile* sale, de justeţea învăţăturii ce desfăşura. Şi cum, de altfel, întreg materialul ştiinţific al lucrării sale izvora din câteva principii de filosofie, principii ce se dovedeau cât se poate de potrivite învăţăturii bisericii, autorul putea spera că nu va supăra pe nimeni prin lucrarea sa. Aşa s-a şi întâmplat, pe timpul vieţii sale, în ciuda acuzaţiilor de ateism care i se aduceau şi care nu vor atrage atenţia bisericii decât câţiva ani după moartea filosofului.

Principiile de filosofie sunt închinate principesei Elisabeth, despre care am amintit mai sus, şi se întregesc, în traducerea franceză pe care a dat-o după ele, în 1647, abatele Picot, cu o scrisoare de-a autorului ce figurează ca prefaţă şi cuprinde câteva idei interesante. Autorul compară acolo filosofia anticilor, a luí Platon şi mai ales a lui Aristotel, cu cea a sa, şi arată progresele pe care poate demonstra că le-a făcut el, datorită principiilor pe care le adoptă. Afirmă, mai departe, că aceste principii pot fi adoptate de către orice minte şi că, prin urmare, nu există nici un spirit sănătos care să nu fie în stare să dobândească învăţături cu privire la cele mai înalte ştiinţe, dacă, bineînţeles, este îndrumat cum trebuie. Totodată, prefaţa la traducerea *Principiilor* cuprinde o preţioasă afirmaţie de-a autorului asupra felului cum înţelege el filosofia. E vorba de comparaţia celebră a filosofiei cu un arbore, ale cărui rădăcini sunt metafizica, trunchiul fiind fizica, şi ramurile care ies din acest trunchi, toate celelalte ştiinţe, ce se reduc mai ales la trei, medicina, mecanica şi morala. De unde reiese felul cum trebuie redate ştiinţele - pornind adică de la rădăcină, de la principiile metafizicii -, precum şi felul cum se vor înşirui ele în lucrarea de faţă.

Principiile de filosofie cuprind patru mari părţi. Prima parte tratează despre *Principiile cunoaşterii omeneşti*, iar aici vom regăsi, sistematizat şi îndrumând către fizică, întreg materialul filosofic de metodă, teoria cunoaşterii şi metafizică, pe care l-am întâlnit în lucrările de până acum ale filosofului. Partea a doua tratează despre *Principiile lucrurilor materiale* şi arată felul în care ne putem încredinţa că există corpuri materiale; ce este spaţiul; în ce măsură trebuie acceptat vidul; ce este mişcarea - şi tot soiul de chestiuni de această natură. La sfârşitul părţii a doua, autorul arată deschis că nu admite altă materie a lucrurilor corporale decât aceea care poate fi împărţită (întindere), figurată (formă) şi mişcată (deplasare fizică) în toate părţile, adică ceea ce geometrii numesc cantitate. Iar cu privire la ea, doreşte ca orice demonstraţie să fie tot atât de evidentă pe cât este o demonstraţie matematică. Partea a treia se ocupă de „lumea vizibilă" şi cuprinde în consecinţă vederile cosmogonice şi astronomice ale autorului. Omul, e drept, nu poate înţelege scopul pentru care a fost creată lumea; dar, datorită principiilor amintite mai sus, se pot bănui multe lucruri privitoare la rânduiala cosmică. În sfârşit, partea a patra tratează „despre pământ" şi toate fenomenele în legătură cu el, explicate după aceeaşi metodă a deducerii din principiile simple admise la început. *Principiile* ar fi trebuit să se întregească cu o a cincea parte, care să trateze despre natura animalelor şi plantelor, şi, în sfârşit, cu o a şasea, care să trateze despre om. Cum însă autorul nu izbutise a avea mijloacele, nici răgazul de a face toate experienţele necesare spre a se lămuri într-o astfel de materie, el mărturiseşte a nu-şi putea desăvârşi lucrarea decât schiţând, în câteva cuvinte, unele capitole din materia ce ar mai fi rămas de tratat. În încheiere, autorul crede că principiile sale sunt adevărul însuşi, de vreme ce noi, ca făpturi ale lui Dumnezeu, putem atinge adevărul, în cazul că dăm o justă întrebuinţare minţii noastre. Totuşi, spre a nu se încrede prea mult în sine, autorul înţelege să-şi supună părerile judecăţii celor înţelepţi şi autorităţii bisericii.

În mintea autorului, *Principiile de filosofie* erau cartea sa cea mare, adevăratul său sistem de filosofie. Astăzi însă, când filosofia nu mai implică şi ştiinţele particulare, *Principiile* reprezintă lucrarea ce interesează, din punct de vedere filosofic, cel mai puţin. Doar primul capitol, cel despre principiile cunoaşterii omeneşti, şi ultimul, cel despre om, privesc încă problemele filosofiei. Am văzut însă că ultimul capitol nu era redactat, din lipsă, spune autorul, de experienţe. După moartea sa se vor publica fragmente din tratatul *Le Monde*, fragmente dintre care unul priveşte tocmai problema omului. Însă chiar din vremea vieţii sale, autorul avea să dea o lucrare de prim interes asupra naturii omeneşti, ultima sa lucrare: *Les passions de l'âme.*

Apărut în 1649, tratatul intitulat *Les passions de l'âme* este, într-o mare măsură, urmarea corespondenţei şi schimbului de idei pe care le are autorul cu principesa Elisabeth. Convorbirile dintre ei privesc de cele mai multe ori chestiunile sufletului, dar coboară uneori la probleme de fiziologie sau medicină - materie în care Descartes se închipuie un bun cunoscător - spre a urca alteori la probleme morale dintre cele mai nobile. *Tratatul asupra Pasiunilor* va oscila şi el între aceşti doi termeni. Pentru o bună cunoaştere a sufletului, spune autorul, care nici aici nu ţine seamă de părerile înaintaşilor săi, este nevoie să-i deosebim funcţiile de cele ale corpului şi apoi să arătăm care sunt raporturile sale cu acesta.

BARUCH SPINOZA

de I. Brucăr

Etica

În micul tratat al lui Spinoza (n.1632-m.1677) *Despre Dumnezeu, despre om şi fericirea acestuia* sunt cuprinse problemele pe care Spinoza le-a tratat pe larg în *Etica* sa. Iar *Etica* se leagă prin câteva din capitolele ei şi prin unele concepte atât de lucrarea *Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata*, cât şi de *Cogitata metaphysica.*

Etica este împărţită în cinci cărţi, şi anume: cartea I tratează despre Dumnezeu; cartea II, despre natura şi originea sufletului; cartea III, despre natura şi originea pasiunilor; cartea IV, despre sclavia umană; cartea V, despre libertatea umană. Este necesar de menţionat că în cartea I se mai găseşte un "apendice" privitor la determinismul naturii şi al faptelor noastre; în cartea a II-a, o demonstraţie a identităţii dintre voinţă şi intelect; în cartea III, celebrul capitol intitulat: *Definiţia pasiunilor*; iar în cartea IV, un apendice privitor la regulile noastre de conduită.

Despre Dumnezeu

Spinoza demonstrează geometric existenţa lui Dumnezeu, pornind de la definiţia pe care o găsim în propoziţia XI din cartea I a *Eticii*: „Dumnezeu sau substanţa compusă din *atribute infinite*, fiecare exprimând o esenţă infinită şi eternă, există în mod necesar". Dacă negăm această propoziţie, negăm existenţa lui Dumnezeu, deoarece natura substanţei nu poate fi gândită fără ca ea să existe, întrucât substanţa este cauza ei înseşi. Aşa că substanţa există în mod necesar (Demonstraţia I). Pornim de la întrebarea de ce un lucru există şi de la ideea că pentru a exista, el trebuie să aibă o cauză, care să fie cuprinsă în natura lui sau să fie în afară de el. În acest din urmă caz, nici o cauză nu-l poate împiedica de a exista. Dacă o cauză

oarecare l-ar împiedica pe Dumnezeu să existe, ea nu ar putea avea nimic în comun cu substanţa sa, întrucât este în natura substanţei lui Dumnezeu să existe. Iar dacă ar fi o substanţă cu atribute diferite decât acelea ale substanţei sau Dumnezeu, ea tot nu l-ar putea împiedica pe Dumnezeu să existe, fiindcă n-ar avea nimic comun cu Dumnezeu; deci nu l-ar putea împiedica să existe. Dacă am considera cauza înlăuntrul lui Dumnezeu: o cauză care ar putea să-l împiedice pe Dumnezeu de a exista ar fi ceva absurd, deoarece este în natura lui Dumnezeu să existe. (Demonstraţia II). Dacă fiinţele finite există, atunci cu atât mai mult Dumnezeu poate exista, întrucât e o fiinţă absolut infinită şi are o putere infinită de a exista. Rezultă că Dumnezeu există în mod necesar. (Demonstraţia III).

Dumnezeu, despre care suntem siguri că există, este unic. Spinoza demonstrează acest lucru întâi în *Cogitata metaphysica*, unde ideea de perfecţiune este considerată ca un atribut al lui Dumnezeu, perfecţiune pe care o are de la el însuşi. Dacă am considera că ar fi mai mulţi zei cu desăvârşire perfecţi, atunci ar trebui ca ei să aibă suprema inteligenţă şi să se recunoască nu numai pe ei înşişi, ci în acelaşi timp tot ce există, ceea ce înseamnă că ar trebui să cunoască şi pe ceilalţi zei. De unde putem deduce că desăvârşirea fiecăruia dintre aceşti zei depinde de el însuşi şi de ceilalţi zei. Ceea ce înseamnă că el nu mai este perfect. Cum prin urmare existenţa cea mai perfectă nu poate avea o imperfecţiune, reiese că Dumnezeu este unic. Spinoza demonstrează apoi această unicitate, întemeindu-se pe ideea de substanţă. În propoziţia XIV din cartea I a *Eticii*, el arată că, dacă ar exista o altă substanţă decât Dumnezeu, ea ar trebui să aibă reiese lui Dumnezeu. Aceasta ar presupune existenţa unei substanţe cu aceleaşi atribute ca şi Dumnezeu, ceea ce este absurd. Fiindcă ar trebui să gândim două substanţe care au aceleaşi atribute, aşadar care nu s-ar putea distinge una de alta nici prin atributele, nici prin modurile lor. Ceea ce ne duce la concluzia că există o singură substanţă, care este Dumnezeu.

Atributele şi modurile despre care am vorbit mai sus nu pot exista şi nu pot fi concepute fără existenţa substanţei, adică fără Dumnezeu (prop. XV, partea I). Întrucât nimic nu poate exista în afară de el. De unde rezultă mai departe că Dumnezeu există prin el însuşi, este *causa sui* şi este cauza eficientă a oricărui lucru sau a oricărei activităţi. Aşa că orice activitate a noastră este fixată de necesitatea naturii divine. De aici nu trebuie să conchidem că esenţa lucrurilor produse de Dumnezeu implică existenţa lor. Numai esenţa lui Dumnezeu, întrucât el este cauza sa, implică existenţa sa. Orice fenomen, ca să existe şi să se manifeste, are nevoie de unitatea primordială a lui Dumnezeu. În cadrul ei, omul nu se poate depărta cu nimic de la ceea ce este natura acestei unităţi. Activitatea omului este supusă unor legi imuabile, necesare. El nu poate rupe rigiditatea lor. În consecinţă, faptele noastre nu pot fi libere în raport cu voinţa noastră şi nici nu pot fi desfăşurate în vederea unui scop. Dacă am considera că suntem liberi, ar trebui să punem ordinii naturale a lucrurilor un terminus *ad quem* către care am putea porni ca spre un ideal, mai perfect decât perfecţiunea existentă. Cum însă nu-l putem gândi pe Dumnezeu decât că este perfect, trebuie să înlăturăm ideea perfecţiunii în afară de cadrul legilor existente. Fiindcă, altminteri, ar urma să afirmăm că poate să existe ceva mai perfect decât Dumnezeu şi că Dumnezeu ar avea un ţel către care ar porni. Ceea ce nu se poate presupune, fiindcă nu poate exista nimic care ar fi mai mult decât ceea ce Dumnezeu a realizat. Dacă am presupune o astfel de existenţă, ar trebui să conchidem că Dumnezeu este imperfect. Ceea ce ar contrazice cele demonstrate până aici în legătură cu perfecţiunea lui Dumnezeu. Rezultă că orice încercare a noastră de a schimba ordinea

existentă este o himeră, cum este o naivitate să credem că Dumnezeu ar putea să schimbe ordinea fixă şi eternă a lucrurilor, în urma implorărilor şi rugăciunilor noastre. Dumnezeu n-a creat lucrurile cu scopul ca oamenii să le folosească spre fericirea lor. Toate fenomenele, din contră, se produc ca o consecinţă logică a legilor naturale şi este o greşeală să credem că Dumnezeu ar putea privi întâmplările omeneşti cu vreun sentiment de milă sau să le întovărăşească cu unul de dragoste. Dacă am gândi că Dumnezeu se comportă astfel, ar însemna să-i atribuim propriile noastre afecţiuni şi să judecăm perfecţiunea sa după ideile ce ni le facem despre propria noastră perfecţiune. Într-un cuvânt, omul nu trebuie să creadă că prin implorare divină, prin rugăciuni sau sacrificii ar putea să schimbe oricât de puţin ordinea fixată de Dumnezeu de la început şi pentru totdeauna. Spinoza va deduce mai târziu, în cartea a V-a a *Eticii*, că omul poate fi liber, prin cunoaşterea cât mai adecvată a legilor naturale. Ceea ce coincide cu cunoaşterea lui Dumnezeu, cunoaştere care e totodată şi suprema noastră virtute. Aceasta mai explică de ce Spinoza intitulează cartea a V-a a *Eticii* astfel: *Despre puterea intelectului sau libertatea umană.*

Trebuie să completăm ideea ce o avem despre Dumnezeu cu afirmaţia că el nu poate fi conceput decât sub atributele de gândire şi întindere, deşi, cum am văzut, atributele lui sunt infinite. Sub oricare din atribute l-am cunoaşte pe Dumnezeu, el este cunoscut în esenţa sa, întrucât fiecare din atribute exprimă esenţa lui infinită. Ceea ce este perfect exprimat astfel: „Fie că noi considerăm natura sub atributul gândirii (sau sub acela de întindere), sau sub oricare atribut ar fi, noi vom regăsi întotdeauna singura şi aceeaşi conexiune a lucrurilor, adică sub orice punct de vedere le-am privi, vom găsi că lucrurile au o aceeaşi succesiune şi un acelaşi raport" (prop. VII, partea a V-a, *Etica*). Prin aceasta înlăturăm critica ce s-ar putea face că, întrucât nu-l cunoaştem pe Dumnezeu decât prin două din atributele sale infinite, nu l-am cunoaşte în mod absolut.

Despre natura şi originea sufletului

Dacă ştim că esenţa omului nu implică existenţa sa, că omul gândeşte şi că gândirea este un atribut al lui Dumnezeu, adică Dumnezeu este un lucru gânditor, aşa cum şi întinderea este un atribut al lui Dumnezeu, adică Dumnezeu este un lucru întins; dacă ştim că în Dumnezeu există în mod necesar ideea esenţei sale, cât şi ideea că tot ce este fenomen sau se produce urmează în mod necesar din ceea ce este esenţa sa, de unde rezultă că această idee a lui Dumnezeu, din care urmează lucrurile infinite cu modurile infinite, nu poate fi decât unică, atunci, „ordinea şi conexiunea ideilor sunt aceleaşi ca şi ordinea şi conexiunea lucrurilor".

Ceea ce nu înseamnă că trebuie să amestecăm lucrurile. Din contră, privindu-le sub atributele lor de întindere şi gândire, trebuie să vedem că fiecare atribut există *per se*, aşadar că fenomenele gândirii sau cele sufleteşti sunt independente de fenomenele de mişcare şi repaus, care sunt ale corpului. Fenomenele sunt paralele numai. Le-am putea întâlni totuşi în Dumnezeu sau substanţă, dacă ştim că totul se petrece în unitatea substanţei. De unde rezultă afirmaţia că trupul şi sufletul nu sunt decât unul şi acelaşi lucru pe care îl concepem când sub atributul întinderii, când sub cel al gândirii. Dacă concepem lucrurile sau pe om ca existând sub perspectiva atributului de întindere, atunci sunt întindere, dacă le privim sub atributul gândirii, ele sunt spirit.

Raportul dintre corp şi suflet se mai lămureşte prin următoarele propoziţii spinoziene: „corpul nu poate să determine sufletul să gândească, iar mişcarea şi odihna corpului ca şi

restul operaţiunilor sale, dacă mai sunt şi altele, sunt independente de suflet". Trupul nu determină sufletul să gândească, cum nici sufletul nu determină mişcarea sau odihna corpului şi nimic nu ne dă dreptul să afirmăm că sufletul poate fi influenţat de corp şi invers. Experienţa noastră în această privinţă este totuşi incompletă. De pildă: somnambulii săvârşesc fapte pe care nu le-ar putea face în stare de veghe, aşa că, urmând legile propriei naturi, corpul poate săvârşi o mulţime de lucruri care să mire sufletul. Argumentul deci că, fără suflet, corpul nu ar putea face unele mişcări, nu ne poate duce la concluzia că anume acte ale corpului depind de voinţa sufletului. Cu toate acestea, afirmaţia contrară poate să fie adevărată şi ea, dacă gândim că „sufletul nu mai are facultatea de a gândi, dacă corpul este în inacţiune", ca în cazul când corpul este în stare de somn şi când toate facultăţile sufletului sunt suspendate.

Trecând însă dincolo de planul acesta al experienţei, trebuie să afirmăm acum că trupul nostru considerat ca mod al întinderii este obiect al ideii, care constituie sufletul nostru; că sufletul nu se cunoaşte decât dacă percepe ideile afecţiunilor corpului şi percepe corpurile ca existând, dacă este afectat actual de ele. (În cartea a V-a a *Eticii*, Spinoza demonstrează că sufletul nu percepe existenţa unui corp decât în timpul propriei lui existenţe, ceea ce are semnificaţia că sufletul nu are altă durată decât a corpului. De aceea, în această carte, Spinoza va înlătura ideea imortalităţii sufletului şi va demonstra în schimb eternitatea lui).

Pornind de la premisa că ideea afecţiunii corpului uman nu implică cunoaşterea adecvată a corpului şi că ideea ideii afecţiunilor corpului uman nu implică cunoaşterea adecvată a spiritului uman, cât şi de la afirmaţiile că toate ideile sunt adevărate numai întrucât ele sunt raportate în Dumnezeu, Spinoza ajunge să facă distincţia între termenii transcendentali „fiinţă", „lucru" şi „ceva" şi să stabilească o *ierarhie* din punctul de vedere al rezultatelor ontologice pe care le vizează orice cunoaştere. Prin urmare, să ne vorbească de cunoaşterea mai perfectă şi mai puţin perfectă, mai adecvată şi mai puţin adecvată, adevărată sau falsă, dar care, din planul epistemei, trebuie privite ca genuri şi modalităţi, independente, fără nici o ierarhie între ele. Din punct de vedere psihologic, ele pot fi privite de asemeni ca grade sau etape de cunoaştere, sau ca momente de evoluţie a cunoaşterii, dacă ne referim la stările sufleteşti şi la momentele prin care trecem, pentru a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu, în cazul când reuşim să ne eliberăm de toate afecţiunile şi pasiunile noastre. Aşadar, când am ajuns să ne eliberăm de cunoaşterile inadecvate, reuşim astfel să avem cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu.

Considerând genurile de cunoaştere din punct de vedere epistemologic, lămurim următoarele:

Cu privire la primul gen de cunoaştere, Spinoza porneşte de la observaţia că mintea noastră nu-şi poate forma întotdeauna imagini distincte despre lucruri, din cauză că, corpul nostru fiind limitat, excederea posibilităţilor noastre de a ne forma imagini duce la confuzia perceperii lor. În acest caz, imaginile se amestecă, corpul îşi va imagina obiectele fără nici o distincţie între ele şi le va cuprinde pe toate sub un singur atribut, sub acela de lucru, de fiinţă, de ceva. Din această cauză avem o cunoaştere inadecvată, ca şi în cazul când ne formăm despre lucruri noţiuni universale. Acestea au aceeaşi origine ca şi termenii transcendentali. Numărul imaginilor întrece atât forţa noastră de a ne imagina numărul lor determinat şi diferenţele lor particulare, cât şi puterea sufletului nostru de a-şi imagina distinct raportul dintre ele, în măsura în care corpul este afectat de ele. De asemeni, aceste noţiuni nu se formează la fel în fiecare dintre noi, ci diferă la fiecare dintre noi, după lucrul care a afectat

corpul cel mai des şi pe care sufletul îl imaginează sau şi-l reaminteşte mai uşor (Scolie la prop. XL). Primul gen de cunoaştere este denumit opinie sau imagi-naţie.

Cu privire la al doilea gen de cunoaştere, Spinoza arată că mai putem avea noţiuni comune şi idei adecvate despre proprietăţile lucrurilor, adică putem avea conceptul lor. În sensul că privim corpurile sub aspectul raporturilor dintre ele, adică le cunoaştem sub acelaşi atribut, de exemplu sub atributul de întindere, şi vedem în felul acesta că ceea ce e comun tuturor lucrurilor nu constituie esenţa nici unui lucru particular. Aşa că, ceea ce e comun tuturor lucrurilor nu poate fi conceput decât în mod adecvat. Ideea ce o avem despre lucruri, privindu-le sub acelaşi atribut, este adecvată întrucât însuşi atributul sub care raportăm lucrurile este adecvat în Dumnezeu. Se confundă cu însăşi substanţa lui.

Al treilea gen de cunoaştere Spinoza îl numeşte „ştiinţa intuitivă" „Această cunoaştere se întinde de la ideea adecvată a esenţei formale a atributelor lui Dumnezeu până la cunoaşterea adecvată a esenţei lucrurilor" Spinoza revine în cartea a V-a a *Eticii* asupra acestui gen de cunoaştere, pentru a ne demonstra că numai acela care dobândeşte o cunoaştere clară şi distinctă a lucrurilor şi afecţiunilor devine liber, întrucât cunoaşte cât mai complet, aşadar adecvat, lumea, prin urmare îl cunoaşte pe Dumnezeu, manifestându-şi această cunoaştere prin iubirea infinită către fiinţa sa. Problema este aici în legătură cu demonstrarea eternităţii sufletului, demonstraţie pe care Spinoza o face de-abia în cartea a V-a a *Eticii*.

Cunoaşterea de primul gen e cauza falsităţii, pe când cunoaşterile de al doilea şi al treilea gen sunt adevărate şi ne învaţă să distingem adevărul de eroare.

În legătură cu ierarhia rezultatelor ontologice pe care le vizează orice cunoaştere, semnificative apar atât scolia la prop. XIII-a din cartea I a *Eticii*, cât şi propoziţiile finale din cartea a V-a.

În propoziţia XIII-a găsim aceste afirmaţii: „Noi nu putem să negăm că ideile diferă între ele, că o idee este mai perfectă şi conţine mai multă realitate decât alta, după cum obiectul acestei idei este mai perfect şi conţine mai multă realitate decât obiectul unei alte idei. Astfel, pentru a determina diferenţa ce este între spiritul uman şi celelalte spirite şi gradul său de perfecţiune faţă de celelalte, este necesar să cunoaştem natura obiectului său, adică a corpului uman" În general, „cu cât un corp este mai potrivit decât altele de a lucra şi să simtă mai multe lucruri deodată, cu atât mai mult spiritul său este mai potrivit decât celelalte de a percepe mai multe lucruri deodată; mai mult cu cât acţiunile unui corp depind de el însuşi şi cu cât mai puţin celelalte corpuri concură împreună cu el la acţiune, cu atât spiritul său este mai potrivit să perceapă perfect. De aici noi putem cunoaşte excelenţa unui suflet faţă de celelalte, putem vedea apoi de ce noi nu avem decât o cunoaştere foarte confuză a corpului nostru şi putem vedea numeroase alte consecinţe pe care le voi trage în ceea ce urmează" În prop. XXXVIII, XXXIX şi XL din cartea a V-a, găsim consecinţele: „Într-adevăr, partea eternă a sufletului este intelectul prin care noi lucrăm, şi aceea care am demonstrat că piere este imaginaţia, datorită căreia noi suferim; deci această parte este mai imperfectă decât cealaltă" (corolar la prop. XL), fiindcă, cu cât corpul nostru poate lucra mai mult şi are o cunoaştere cât mai cuprinzătoare a lucrurilor, deci poate înlătura cel mai mult pasiunile, cu atât sufletul său este mai etern. Iată acum şi un pasaj din *Tratatul teologico-politic*, şi anume acela în care Spinoza vorbeşte de revelaţie şi profeţie, întemeiate pe imaginaţia noastră, ca de o cunoaştere ce ar corespunde celei imperfecte de gradul întâi. „Profeţia este deci inferioară în această privinţă cunoaşterii naturale care nu are nevoie de

nici un semn, dar care cuprinde prin natura sa certitudinea. Şi într-adevăr, certitudinea profetică nu era una matematică, ci numai una morală"(cap. *Despre profeţi*).

Despre originea şi natura pasiunilor

Fundamentale pentru determinarea originii şi naturii pasiunilor sunt propoziţiile I şi III din cartea a III-a a *Eticii*. Prop. I: „Sufletul nostru lucrează sau suferă; el lucrează necesar atunci când are idei adecvate şi suferă în mod necesar când ideile sale sunt inadecvate" Prop. a III-a: „Acţiunile sufletului nu sunt produse decât de ideile adecvate şi pasiunile de ideile inadecvate" Problema se leagă cu definiţiile pe care Spinoza le dă cauzelor adecvate şi cauzelor inadecvate. Primele duc la cunoaşterea clară şi distinctă a efectului. Celelalte nu duc la o astfel de cunoaştere. Ceea ce micşorează puterea de a lucra a corpului. Din această cauză suntem supuşi tuturor afecţiunilor posibile. Când o afecţiune este însă o idee confuză, „prin care sufletul afirmă forţa de existenţă a corpului său, sau a unei părţi a corpului, forţă mai mult sau mai puţin mare ca mai înainte şi care fiind o dată dată, determină sufletul să gândească la un lucru mai curând decât la un altul", ea se numeşte pasiune. Iar când forţa omului este limitată şi subordonată cauzelor externe, omul este sclavul tuturor pasiunilor. Sufletul caută cu toate acestea să-şi imagineze ceea ce măreşte puterea de a lucra a corpului, aşa că, atunci când îşi imaginează lucrurile care micşorează sau reţin puterea de a lucra a corpului, încearcă pe cât poate să-şi amintească de ceea ce face abstracţie de existenţa acestora, în sensul că-şi imaginează un alt lucru care îndepărtează existenţa lor. Ceea ce se înţelege uşor, dacă ne gândim de exemplu la iubire şi la ură, şi anume că „iubirea nu este altceva decât bucuria însoţită de ideea unei cauze externe, pe când ura nu este altceva decât tristeţea însoţită de asemenea de ideea unei cauze externe". Acela care iubeşte va căuta să se bucure de prezenţa lucrului iubit şi să-l păstreze, pe când acela care urăşte va căuta să îndepărteze şi să distrugă obiectul urii sale. De aici putem deduce în plus că orice lucru poate fi o cauză de *bucurie*, de *tristeţe* sau de *dorinţă*. Distrugerea lucrului iubit ne va întrista, păstrarea lui ne va bucura (întocmai ca şi distrugerea urii noastre). Dacă vom şti că ceea ce iubim este afectat de bucurie sau tristeţe, vom avea aceleaşi afecţiuni ca şi lucrul iubit, iar dacă ne vom imagina că cineva procură, de pildă, bucurie obiectului pe care îl iubim, vom fi afectaţi de dragoste către el şi dimpotrivă, îl vom duşmăni, dacă ne imaginăm că-i procură tristeţe. Tot astfel, ne vom bucura, dacă ne imaginăm că ceea ce urâm este afectat de tristeţe, sau ne vom întrista, dacă îl vom crede afectat de bucurie. De asemeni, ne vom reaminti de un lucru care ne-a făcut plăcere şi vom dori să ne bucurăm de aceleaşi împrejurări când am avut plăcere, dar ne vom întrista, dacă aceste împrejurări vor lipsi. Într-un cuvânt, dorinţa care se naşte în noi din ideea de tristeţe sau bucurie, din ură sau iubire va fi cu atât mai puternică, cu cât afecţiunea noastră este mai mare. Iubirea prin urmare este mărită prin iubire şi ura poate să fie mărită de o ură reciprocă. Ura poate să fie totuşi distrusă prin dragoste, deoarece putem fi puşi în această situaţie: să contemplăm cu bucurie obiectul pe care-l urâm, dar care ne iubeşte. În acest caz, nu vom mai fi afectaţi de tristeţe. Dacă afecţiunea de bucurie va fi mai mare decât ura noastră, ea va izbuti chiar să distrugă ura, care se va transforma în dragoste, iar dragostea faţă de obiectul pe care la început l-am urât va fi cu mult mai mare decât în cazul când nu l-am fi urât deloc.

Bucuria, tristeţea, dorinţa, iubirea, ura, speranţa, teama sunt pasiuni sau afecţiuni care se raportează la sufletul nostru întrucât el lucrează. Dintre toate, numai dorinţa este de esenţa omului.

Spunem că avem dorință când sufletul nostru este conceput că lucrează determinat de o afecțiune oarecare.

Bucuria este trecerea omului de la o mai mică la o mai mare perfecțiune.

Tristețea este trecerea omului de la o perfecțiune mai mare la una mai mică.

Iubirea este bucuria însoțită de ideea unei cauze externe.

Ura este tristețea însoțită de ideea unei cauze externe.

Speranța este o bucurie inconstantă, produsă de ideea unui lucru viitor sau trecut, a cărui existență sau producere ne pare îndoielnică.

Speranța este o bucurie inconstantă, produsă de ideea unui lucru viitor sau trecut, a cărui existență sau producere ne pare nesigură.

Plăcerea este bucuria însoțită de ideea unui lucru trecut, fără să ne fi așteptat la el.

Mila este o tristețe însoțită de ideea răului ce i se întâmplă aceluia pe care îl credem semenul nostru. Mila este o iubire, în măsura în care afectează pe om în așa fel că se bucură de fericirea altora și e mâhnit de nenorocirea lor.

Umilința este o tristețe care provine din împrejurarea că omul vede slăbiciunea sa.

Remuşcarea este o tristețe însoțită de ideea unei acțiuni pe care credem că am făcut-o prin voința liberă a sufletului nostru.

Rezultă din cele de mai sus: definițiile pe care Spinoza le dă tuturor pasiunilor și afecțiunilor noastre sunt călăuzite de ideea afirmată la început că o pasiune este o idee inadecvată sau confuză, „prin care sufletul afirmă forța de existență a corpului său sau a unei părți din corpul său, mai mare sau mai mică decât înainte, și care fiind o dată dată, determină sufletul să gândească la un lucru mai mult decât la altul" (Definiția generală a pasiunilor)

Despre servitutea umană

Lunga prefață pe care Spinoza o face în cartea a IV-a a *Eticii*, care tratează despre servitutea umană sau puterea pasiunilor, duce la afirmația primă că omul este atât de mult sclavul întâmplării, încât „adeseori e constrâns să urmeze și să facă ce este rău, deși vede ce este bun". Aceasta se datorește limitării puterii noastre prin cauze externe. Aceste cauze determină forța, creșterea și durata pasiunilor noastre. Cum însă o afecțiune, întrucât este raportată la sufletul nostru, „este o idee prin care sufletul afirmă că puterea de existență a corpului său este mai mare sau mai mică decât înainte" (prop. VII), o afecțiune care ar micșora această putere n-ar putea să fie reprimată sau distrusă decât „printr-o cauză corporală care afectează corpul de o afecțiune contrară sau mai puternică". Rezultă că o afecțiune nu poate să fie distrusă decât de o afecțiune contrară și mai forte.

În acest caz, noi suntem afectați mai puternic de un lucru viitor, când ne închipuim că el poate să se întâmple în curând, decât dacă ne imaginăm că el trebuie să se întâmple într-un timp mai îndepărtat; de asemeni, suntem afectați mai puternic de memoria unui lucru trecut de curând, decât în ipoteza că el a trecut de mai multă vreme (prop. X).

Tot astfel, o afecțiune pentru un lucru pe care ni-l imaginăm ca necesar este mai puternică, păstrând aceeași proporție, decât un lucru posibil, contingent sau care nu e necesar (prop. XI).

O afecțiune pentru un lucru pe care îl știm că nu există actual, și pe care ni-l imaginăm ca posibil, este mai puternică, păstrând aceleași proporții, decât un lucru contingent (prop. XII). Iar o afecțiune pentru un lucru contingent pe care îl știm că nu există actual este mai slabă, păstrând aceleași proporții, decât o afecțiune pentru un lucru trecut (prop. XIII).

Prin jocul acesta de a reprima sau distruge o afecţiune printr-o afecţiune contrară şi mai forte, tindem să conservăm existenţa noastră. Cu cât efortul acesta este mai mare, cu atât şi virtutea noastră este mai mare. Numai atunci putem spune că cineva lucrează datorită virtuţii sale, când are idei adecvate despre lucrurile care îl afectează, adică le cunoaşte. Ceea ce înseamnă că a lucra conform virtuţii este totuna cu a lucra, a trăi şi conserva fiinţa noastră (prop. XXIV), după regulile pe care ni le prescrie raţiunea. Rezultă că în raţiunea noastră trebuie să căutăm propria noastră utilitate.

Este prin urmare bun ceea ce ne duce la înţelegerea lucrurilor. Este rău ceea ce e un obstacol la această înţelegere. Supremul bine este cunoaşterea lui Dumnezeu. Cea mai mare virtute a noastră este să-l cunoaştem pe Dumnezeu (prop. XXVIII). Inteligenţa sau înţelegerea este virtutea supremă a sufletului. Raţiunea fiind însă fundamentul virtuţii noastre, rezultă implicit că oamenii care diferă între ei din pricina afecţiunilor şi pasiunilor, ajungând la cunoaştere, aşadar la virtute, îşi dau seama că supremul lor bine nu poate fi decât înţelegerea între ei, pentru a-şi păstra existenţa. Aşa că, aceia care practică virtutea vor dori altora binele pe care şi-l doresc lor înşile, „şi aceasta în proporţia în care ei vor avea o mai mare cunoaştere a lui Dumnezeu" (prop. XXXVII). În felul acesta, trăind după principiile raţiunii, oamenii vor căuta să compenseze prin dragoste şi generozitate ura, mânia şi disprețul, pe care ar putea să le aibă unul împotriva celuilat (prop. XLVI).

Cartea a IV-a a *Eticii* se termină cu o serie de consideraţii din care rezultă, de pildă, că mila, fiind o tristeţe, este rea şi inutilă prin ea însăşi pentru omul care se conduce după principiile raţiunii. Acesta va face binele, conducându-se de raţiune.

De asemeni, umilinţa nu este o virtute şi nu provine din raţiune, deoarece umilinţa este o tristeţe, care provine din neputinţa noastră de a lucra. Omul care se conduce de raţiune cunoaşte putinţa lui de a lucra.

Căinţa nu este o virtute. Ea este o tristeţe, iar acela care se căieşte de fapta sa este de două ori nenorocit, deoarece el a crezut că a lucrat şi după propria sa libertate.

Tot astfel, acela care se conduce de teamă şi face binele spre a evita răul nu se conduce de raţiune, ci de teama răului, iar teama este o afecţiune ce nu poate fi raportată la raţiune, deoarece raţiunea produce numai afecţiuni de bucurie şi dorinţe.

Spinoza răstoarnă prin urmare părerile obişnuite cu privire la sentimentele nobile. El nu înlătură însă practicarea nici a milei, nici a pietăţii, nici a generozităţii, atunci când ele îşi au temelia în raţiune, în cunoaşterea adecvată despre lucruri.

Despre libertatea umană

Esenţa acestei cunoaşteri stă în ideea de necesitate. Cu cât un suflet înţelege mai bine acest lucru, cu atât el are o putere mai mare asupra afecţiunilor şi suferă prin urmare mai puţin (prop. VI, cartea a V-a). Cunoaşterea despre care vorbim se mişcă în limitele corelaţiei inadecvare-adecvare, sau în limitele corelaţiei neclar şi nedistinct - clar şi distinct. Ea va fi la limita ei ultimă o cunoaştere de genul al treilea, imediată, a necesităţii legilor şi ordinii naturale a lucrurilor. Din pricina imediatităţii ei, ea este colorată afectiv. Ea este echivalentă o cunoaşterea clară şi distinctă a omului, a afecţiunilor sale şi a lucrurilor. Ea duce la iubirea către Dumnezeu. Iubirea aceasta ocupă întregul nostru suflet. Iar acela care îl iubeşte pe Dumnezeu nu poate să facă alte eforturi decât de a fi iubit la rândul său de Dumnezeu.

În acelaşi timp, cunoaşterea imediată produce în noi cea mai mare seninătate, deoarece sufletul îl cunoaşte pe Dumnezeu în eternitatea sa. Este iubirea noastră intelectuală către

Dumnezeu. Ea coincide cu iubirea lui Dumnezeu, care se iubeşte cu o dragoste intelectuală infinită, „dar în măsura în care el poate fi explicat prin esenţa sufletului uman, considerat sub forma eternităţii" (prop. XXXVI), cartea a V-a). Ceea ce înseamnă că gândind veşnicia lui Dumnezeu, sufletul nostru, prin iubirea intelectuală către Dumnezeu, este o parte din iubirea infinită a lui Dumnezeu către el însuşi.

În această ocurenţă, nimic nu poate distruge iubirea noastră intelectuală. Nu mai suferim nimic din partea afecţiunilor rele şi nici nu ne temem de moarte. Iubirea intelectuală ne duce la comprehensiunea lui Dumnezeu, la cunoaşterea completă a lumii, cunoaştere ce coincide cu eliberarea noastră de sclavia pasiunilor. Ea coincide, aşadar, cu libertatea noastră. Cunoaştem lucrurile în esenţa lor, ceea ce e totuna cu dobândirea sfinţeniei şi a beatitudinii.

Întrucât cunoaşterea datorită ştiinţei intuitive este suprema virtute, nu trebuie să credem însă că beatitudinea astfel dobândită „este preţul virtuţii noastre, ci este virtutea însăşi" Cum nu trebuie să credem că noi ne bucurăm de beatitudine, „fiindcă ne reprimăm pasiunile" Din contră „ne reprimăm pasiunile, fiindcă ne bucurăm de beatitudine" (prop. XLII, cartea V), adică ne reprimăm pasiunile întrucât puterea de a ni le reprima stă numai în intelectul nostru, sau întrucât ne bucurăm de iubirea divină, care este cunoaştere, beatitudine.

Deducem că beatitudinea coincide cu virtutea. Sfârşitul lucrurilor coincide cu începutul lor. Cu alte cuvinte, beatitudinea nu este punctul terminus la care am ajuns în urma trecerii prin focul afecţiunilor şi pasiunilor, adică prin sclavia de care ştim că ne putem elibera prin cunoaşterea eternităţii lui Dumnezeu. Din contră, beatitudinea presupune o cunoaştere anticipatoare, absolută (de reminiscenţă platoniciană, oarecum) şi, în consecinţă, care pare numai a fi punctul de plecare al virtuţii. Cum aparent putem spune că am ajuns, la sfârşitul trecerii prin pasiunile noastre, să ne eliberăm de ele. De fapt, am fost de la început liberi, dacă privim lucrurile sub aspectul eternităţii lor.

Prin propoziţia ultimă, filosofia lui Spinoza nu afirmă ideea unei conversiuni, datorită unui act mistic, ca în filosofia lui Plotin, de pildă. Dacă în *Etică* se vorbeşte de o ajungere la cunoaşterea lui Dumnezeu, aceasta se face mai mult ca o lămurire pentru raţiunea noastră, că ea nu a ieşit niciodată din divinitate, ci a rămas într-însa. În acest caz, pentru raţiune nu poate fi vorba de o mişcare inversă, de plecare şi de întoarcere, deoarece totul stă pe loc. Aşadar, privite empiric, lucrurile pot avea într-adevăr mişcări în orice direcţii am voi. Privite însă sub specie aeternitatis, ele formează un cosmos în echilibru static. De aceea, sub acest aspect al eternităţii, nu există nici timp, nici durată. Ceea ce înseamnă mai departe că într-o lume empirică lucrurile pot fi privite sub specie durationis, dar nu într-o lume ce vizează transcendenţa şi pe care o cunoaştem de la început, sau la sfârşit.

Rezultă totodată că pentru o morală considerată sub aspectul eternităţii, problemele unei morale empirice nici nu pot fi puse şi că, în cadrul unei morale considerate sub aspectul eternităţii, putem vorbi cel mult de un singur afect, care e divin: putem vorbi de cunoaşterea lui Dumnezeu prin iubire. Ceea ce constituie apoi restul consideraţiilor noastre etice, se poate referi la o morală privită în desfăşurare, în timp, empiric.

Rezultatele acestea trebuie să le punem în legătură şi cu scolia la prop. XXXIII din cartea a V-a a *Eticii*; cu toate că iubirea noastră către Dumnezeu n-a avut o origine, ea are toate perfecţiunile iubirii, *ca şi cum ar fi avut un început*; nu e nici o diferenţă, afară de faptul că sufletul a avut aceleaşi perfecţiuni dintotdeauna, dar la care presupunem numai *că a ajuns*. Sau cu această propoziţie, din aceeaşi carte: sufletul neputând să fie distrus în mod absolut odată cu corpul, deşi, empiric, el are durata corpului, păstrează ceva din eternitate, dacă

privim lucrurile sub acest din urmă atribut, adică dacă concepem corpul sub esenţa lui Dumnezeu; în acest caz, întrucât în Dumnezeu există ideea care exprimă esenţa corpului, care prin aceasta este ceva ce aparţine esenţei sufletului şi întrucât nu putem da sufletului o durată care să fie exprimată în timp, căci dacă am proceda astfel, am atribui sufletului durata corpului, rezultă că întrucât există ceva ce este conceput prin esenţa lui Dumnezeu, că acest ceva care aparţine esenţei sufletului va fi etern (prop. XXIII). Şi în sfârşit, cu această idee: „Cum deci în eternitate nu există nici *când*, nici *înainte*, nici *după*, conchid că din singura perfecţiune a lui Dumnezeu rezultă că el n-a putut niciodată şi nici acum nu poate să voiască ceva diferit de ceea ce a voit, sau că Dumnezeu ar fi putut fi *înaintea* hotărârilor lui care sunt eterne ca şi dânsul sau să fie fără ele, care *nu sunt decât el însuşi*" (prop. XXXIII, cartea I, scolia 2).

BLAISE PASCAL

de Alice Voinescu

Filosofia lui Pascal

Filosofia lui Pascal (n.1623-m.1662) nu e formulată sistematic decât în două tratate de metodologie a ştiinţei exacte: *Traité sur le Vide* şi *L'esprit de Géometrie*. Altfel e răspândită în reflexii scrise la întâmplarea inspiraţiei, destinate să servească unei lucrări de sinteză. Acestea au fost toate publicate după moartea sa, la 1669, de Port-Royal, sub titlul: *Pensées sur la Religion et sur la Morale*. Rânduite după un plan, pe care Pascal îl expusese mai de mult, într-un cerc de prieteni, ele schiţează mersul unei *Apologii a Creştinismului*, pe care şi-o propusese Pascal ca încoronare a cercetărilor sale, dar de la desăvârşirea căreia a fost împiedicat de boală şi de moartea sa prematură.

Între lucrările de metodologie ştiinţifică şi reflexiile asupra soartei şi salvării omului, a scris faimosul *Discours sur les Passions de l'Amour*, care multă vreme nici nu i-a fost atribuit lui Pascal.

În *Préface du Traité sur le Vide* şi în *L'esprit de Géométrie*, care sunt primele tratate de filosofia ştiinţei moderne, Pascal precizează natura şi mecanismul metodei ştiinţifice. Deosebită de metoda istorică şi teologică, cea care n-are alt temei decât tradiţia şi autoritatea, metoda ştiinţifică întemeiază cunoştinţa pe demonstraţie şi pe experienţă. Aceasta din urmă e, de altfel, suprema instanţă de verificare a unei ipoteze.

Conştiinţa modernă a lui Pascal se mai mărturiseşte şi în îndrăzneala cu care proclamă, chiar pe tărâmul discuţiei teologice, că dovada e mai convingătoare decât autoritatea papală.

Studiul asupra vidului îi e prilej să combată nu numai fizica lui Aristotel, dar întreaga metodologie învechită a scolasticii, căreia îi scapă spiritul ştiinţific, fiindcă confundă „realul" cu „discursul" Lovitura se îndreaptă împotriva lui Descartes, căci lui Pascal îi pare suspectă geometria intelectualizată a algebristului, pe care o confundă cu formalismul gol.

Deosebirea între ei doi era de altfel flagrantă, prin faptul că pentru Descartes, spiritul îşi constituie singur principiile sale, înainte ca el să se întâlnească cu natura, iar pentru Pascal, dimpotrivă, desfăşurarea spiritului purcede de la cunoaşterea naturii.

Nedreptatea faţă de predecesorul său nu şi-a recunoscut-o decât pe la sfârşitul vieţii, dar ea e o dovadă mai mult de grija ce poartă omul modern adevărului ştiinţific, ferindu-l de deducţii fondate pe definiţii pur nominale şi întemeindu-l numai pe experienţe decisive.

În cele două tratate, Pascal lămureşte şi fixează metoda ştiinţelor moderne şi are conştiinţa netă că el, fizicianul, e singurul în măsură să o facă.

Vechiul spirit geometric visa o ştiinţă, toată în demonstraţii; Pascal recunoaşte în această pretenţie o contrazicere lăuntrică. Faptul că primele principii ale geometriei nu mai sunt demonstrabile, ci sunt evidente, nu numai că nu-l supără, ci admiră în aceasta un efect al naturii „qui seule est toute bonne et toute saine"

Geometria e certă, deşi derogă de la ordinea matematicii ideale, deşi e mai puţin convingătoare ca aceasta, fiindcă e silită să se oprească în faţa unor principii ce nu se mai pot demonstra.

Dar neraţionalul nu e numai o limită negativă a raţiunii, ci e o însuşire pozitivă a însuşi obiectului matematic. Bunăoară: infinitul are însuşirea de a fi iraţional, ceea ce înseamnă că e de altă natură decât raţiunea, fără să fie absurd. Pascal repetă în mai multe rânduri cu insistenţă: „*ce qui n'est pas compréhensible, ne laisse pas d'être*". De altfel, neraţionalul împlineşte raţionalul din însăşi hotărârea raţiunii: „*la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent*" Dincolo de cunoştinţele raţionale, sunt „*les pensées qui viennent du coeur*" Un exemplu de asemenea gândire venită din inimă ni-l dă Pascal în intuirea spaţiului tridimensional. Clare şi evidente deşi nedemonstrabile, noi recunoaştem în aceste „gânduri venite din inimă" sau „gânduri iraţionale" intuiţiile pure ce vor deveni la Kant intuiţiile apriorice. Terminologia nu ne poate rătăci într-atât, încât să interpretăm elementul iraţional ca fiind de natură sentimentală. Căci Pascal deosebeşte net aceste gânduri atât de imaginaţie şi de intuiţia sensibilă, cât şi de sentimentul propriu-zis. Recunoaştem deci în ele instrumentul cel nou al matematicii moderne şi înţelegem că Pascal, deosebind cu insistenţă între raţiunea ce procedează prin demonstraţie şi „raţiunea care vine din inimă" („le coeur a des raisons que la raison ne connait pas"), deosebeşte numai gândirea sintetică de gândirea analitică. Iar când, alături de infinitul matematic, el dă pe Dumnezeu ca exemplu de asemenea iraţional, nu putem crede că introduce un element mistic în matematică, ci că, prin această analogie, lărgeşte orizontul cunoaşterii, deschizând perspective asupra unui tărâm nou de cercetare.

Teoria cunoaşterii este orientată prin Pascal spre ştiinţa exactă. Aceasta constituie una din cele două caracteristici fundamentale ale filosofiei lui.

Problema ştiinţei şi teoria cunoaşterii se complică însă cu problema psihologică şi morală, în urma unei perioade de viaţă mondenă în care Pascal se apropie de oameni, despre care ştia foarte puţin, pe care fizicianul îi privise fără atenţie, şi care deodată stârneau în el un interes pasionat. Pe de altă parte, influenţa Jansenismului îl face să descopere în om o cerinţă cel puţin tot atât de puternică precum e setea de adevăr: nevoia imperioasă de fericire.

Mânat de interesul religios, el îşi concentrează toată atenţia asupra scopului vieţii. Aceasta cerea în prealabil o examinare a naturii omeneşti.

Ca psiholog, profită de moştenirea bogată a lui Montaigne, de vastul material de observaţie şi experienţă personală, cât şi de acel adunat de la alţii, a predecesorului său. Constatarea obiectivă a contradicţiei ce defineşte pe omul lui Montaigne, în dubla sa natură de înger şi bestie, Pascal o preschimbă într-un simţământ tragic, care îl sileşte să iasă din liniştea înţelegerii raţionale. Ca să-şi încerce sorţii de mântuire din sfâşierea la care l-a condamnat păcatul originar, el sfătuieşte pe om să se arunce în aventura „acţiunii" iraţionale, a iubirii lui Dumnezeu. Acesta este sensul faimosului „pariu", în care filosoful demonstrează, cu accentul patetic al unui mare poet, că omul, prins în cleştele unei iremediabile contradicţii, nu poate fi salvat decât pariind pe existenţa lui Dumnezeu.

Psihologia pascaliană, dominată în întregime de dezacordul dintre aspiraţia spre fericire a omului şi imposibilitatea lui de a o atinge, dintre setea lui de Dumnezeu şi neputinţa de a-l cunoaşte, nu are sens prin ea însăşi ca la Montaigne; ea nu e decât cunoaşterea pregătitoare ce trebuie să ducă pe om la credinţă. Căci numai teoria păcatului originar poate, după Pascal, să explice dubla natură a omului. Fundamentul religios al psihologiei nu-l împiedică totuşi să observe pe om cu aceeaşi atenţie cu care observă fenomenul naturii şi să introducă în studiul vieţii aceeaşi precizie. Îmbogăţeşte astfel psihologia propriu-zisă cu o seamă de observaţii preţioase. În *Discours sur les Passions de l'Amour*, precizează mecanismul psihic şi descrie cu subtile nuanţe însuşirile spiritului de fineţe, care pătrunde consecinţele cele mai îndepărtate ale principiilor, şi spiritul de geometrie, care deosebeşte fără greş principiile între ele. Cu unul întrevede profunzimea, cu celălalt amploarea spiritului. În acelaşi studiu premergător *Pensées*-urilor, Pascal proclamă *dragostea* ca fiind şi rădăcină, şi destin al omului, *origine* şi *scop*. Dacă aceasta ar părea să contrazică pasajele din *Pensées* în care esenţa omului e recunoscută în gândire, contrazicerea dispare în definiţia pe care o dă Pascal despre dragoste, ca fiind gândire în mişcare („de la pensée en mouvement").

Psihologia lui Pascal e, la urma urmelor, numai o dovadă, o verificare a necesităţii şi valabilităţii religiei creştine. Căci scopul omului fiind în afară de om, în Dumnezeu, psihologia pascaliană nu pregăteşte măcar tărâmul unei morale propriu-zise, ci al unei religii.

Morala nu este nici ea decât un scurt drum ce duce de la ştiinţă la religie, căci deşi întemeiată pe principiul „bien penser", ea nu se îndeplineşte, nu-şi atinge sensul decât în revelaţia creştină. Fundamentul religios îi explică de altfel cele două caracteristici: 1. E o morală individualistă, în care individualitatea se restrânge până la a fi aproape singularitate („puisqu'on meurt seul, il faut vivre seul") şi 2. solidaritatea omenească se încheagă dincolo de conştiinţa individuală, în focarul spre care toate tind, în Dumnezeu. Comunitatea omenească e înţeleasă ca o comunitate spirituală a sfinţilor, a drept-credincioşilor, cu excluderea păgânilor, de la ale căror virtuţi creştinul n-are nimic de învăţat. O asemenea concepţie ar denunţa pe Pascal ca un retrograd faţă de concepţiile umanitariste ale veacului, dacă înţelesul tuturor acestor afirmaţii nu l-ar împlini şi clarifica religia.

Tot ce poate fiinţa omenească prin propriile ei puteri e să caute pe Dumnezeu, adică adevărul absolut. Găsirea lui însă, ca şi mântuirea, nu atârnă de om, ci îi sunt dăruite. Cu tot pesimismul unei asemenea viziuni, morala lui Pascal rămâne dinamică. Căutarea e soarta şi singura fericire posibilă în lume a omului: „rien ne donne le repos que la recherche sincère de la vérité"

Salvarea însă e în afară de mijloacele omului: Dumnezeu mântuieşte pe cine vrea; astfel, morala e ancorată în teoria graţiei şi a predestinării. Dar religia creştină, întemeiată pe credinţa într-un mediator între Dumnezeu şi om, îşi pune toată nădejdea în Hristos Mântuitorul. Oricât de mare ar fi pocăinţa omului, păcatul lui nu are alt leac decât răscumpărarea prin Mântuitor. Credinţei că omul îşi pregăteşte soarta veşnică şi prin faptele sale, Pascal îi opune credinţa jansenistă că numai graţia divină e hotărâtoare.

Renunţarea la înţelegere, acceptarea voită a misterului, e considerată adesea ca o abdicare a lui Pascal de la raţionalismul ştiinţei. Tot ce cucerise tânăra ştiinţă până la el şi prin înseşi descoperirile lui pare a fi compromis prin afirmaţia că *„Dumnezeu nu poate fi scop decât fiindcă e principiu"*. De aceea, mulţi interpreţi văd o sciziune iremediabilă între Pascal matematicianul şi fizicianul, pe de o parte, şi Pascal misticul, pe de alta. Dar cercetarea mai îndeaproape a capitolelor religioase din *Pensées*-uri, precum iraţionalul introdus în *Matematică*,

luminează încheietura logică a celor două momente caracteristice lui Pascal: ştiinţa şi credinţa.

Ştiinţa e căutarea adevărului pe cale raţională şi prin experienţă. Dar căutare adevărată nu e decât aceea care niciodată nu se opreşte locului. Creştinismul e şi el o metodă de căutare. Dacă Pascal nu recunoaşte căutarea sinceră de adevăr decât pe aceea dureroasă, plătită cu fiinţa întreagă - „chercher en gémissant" -, aceasta nu înseamnă că disprețuieşte cercetarea raţională, obiectivă. Opoziţia între una şi cealaltă este mai mult expresia unei deosebiri metodice decât a unei predilecţii. Trebuiau delimitate metodele de cercetare şi de cunoaştere; dacă matematica e un instrument pentru cunoaşterea universului, credinţa - „la foi" - este mijlocul de a căuta pe Dumnezeu. Şi Pascal insistă cu putere asupra necesităţii unei delimitări precise între aceste două metode, ca şi între tărâmurile lor. Nici o clipă, Pascal nu susţine o ştiinţă despre Dumnezeu, precum nu preconizează credinţa în materie de cunoaştere a Universului. De altfel, credinţa ea însăşi nu e mijlocul de a găsi pe Dumnezeu, ci numai de a-l căuta. Căci ceea ce descoperă credinţa nu e Dumnezeu, ci însuşi omul. E izbitor cum această nuanţă a scăpat criticii. Credinţa descoperă, sau mai bine zis explicitează, adâncurile omeneşti. Cât despre Dumnezeu, nici o metodă de cercetare, nici chiar credinţa-dragoste, nu-l poate ajunge. Dumnezeu se dăruieşte celui pe care El îl alege; revelaţia e dincolo de orice cercetare. Omul se poate ridica prin căutare, de la cunoaşterea relativului până la presimţirea absolutului, cunoaşterea absolutului însă e o absurditate. Credinţa, dragostea, smerenia - toate aceste atitudini sufleteşti în care Pascal subliniază cu insistenţă caracterul iraţional - îl dispun pe om să primească revelaţia, dar nu au nici o parte activă la ea. Ele nu sunt decât drumul ce tinde spre Adevărul absolut, dar nu-l atinge. Căci acesta rămâne în afara cunoaşterii iraţionale, ca şi a cunoaşterii raţionale.

Credinţa e propriu-zis intuiţia ce nu e anti, ci suprarațională: „elle est au-dessus, et non pas contre". Dacă totuşi Pascal nu conteneşte să umilească raţiunea şi adevărurile dobândite prin ea, o face pentru a preveni inerţia, pentru a evita ca adevărul, la care mintea a ajuns, să fie transformat în idol. Orice adevăr dobândit nu poate să fie decât o treaptă către adevărul absolut.

Omul nu numai nu poate cuceri adevărul întreg pe nici o cale, dar chiar când îi e dăruit, nu-l poate păstra. Singura atitudine care îl face apt să-l trăiască e supunerea. Pascal nu înţelege prin supunere a gândirii înnoptare, prostie, ci intensificarea gândirii ca inspiraţie. De altfel, nu numai că nu neagă rostul raţiunii şi al ştiinţei, dar le dă chiar un rol important în economia conştiinţei. „Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut; qui ne fait ainsi, n'entend pas la force de la raison" şi mai departe: „en doutant de tout, en se soumettant à tout, on manque de savoir où il faut juger" Iar mai departe defineşte creştinismul însuşi ca o metodă de a cunoaşte, în care raţiunea şi supunerea îşi au fiecare locul ei precis: „soumission ou usage de la raison: en quoi consiste le vrai christianisme"

Prin urmare, ruperea omului din ordinea raţională, introducerea lui prin credinţă într-o ordine nouă spirituală, nu e o lovitură dată ştiinţei pozitive, ci este afirmarea unui şir infinit de alte grade de cunoaştere, la care nu se ajunge prin argumentare, ci prin salturi continue ale conştiinţei din cunoscut în necunoscut. Dragostea este cuvântul în care Pascal concentrează tot acest dinamism al spiritului şi prin care accentuează acţiunea gândirii, opunând-o gândirii pasive necreatoare. „L'amour est de la pensée en mouvement". În timpul convertirii sale religioase, el nu neagă activitatea ştiinţifică, ci transpune pe toate registrele conştiinţei

descoperirea sa matematică: după cum diferitele grade de infinit nu sunt legate prin continuitate între ele, şi după cum nu se trece treptat de la un grad inferior la un grad superior, ci prin salturi, tot astfel nu se trece din cunoaşterea raţională ştiinţifică la credinţă, de la adevărul relativ la adevărul absolut prin acumularea şi continuitatea probelor, ci prin saltul conştiinţei din gândirea ce se desfăşoară ca demonstraţie în dragostea care e cunoaştere creatoare.

Demonstraţia care duce la probabilitatea lui Dumnezeu e un mijloc ce coboară credinţa pe planul inferior omenesc. Numai dragostea, care e cunoaştere de alt ordin, trece pe om în planul sfinţeniei. Oricât ar înainta omul pe calea intelectuală, el nu se poate realiza în ordinea superioară care e cea spirituală, nu se poate întregi decât trăind şi celălalt fel de cunoaştere, care e credinţa. Departe de a fi concepută sentimental, ea nu e decât un registru nou al înseşi gândirii, e gândire inspirată. Căci la urma urmelor, gândirea e şi rămâne pecetea demnităţii şi a nobleţii omeneşti.

JOHN LOCKE

de Vasile Pavelco

Teoria cunoaşterii

Bacon şi Descartes sunt reprezentanţi ai filosofiei noi prin accentuarea punctului de vedere metodologic al cunoaşterii, dar ei nu şi-au pus problema validităţii cunoaşterii, rămânând astfel dincolo de pragul filosofiei critice; scopul cunoştinţei este presupus deci ca realizabil; n-ar rămâne decât problema mijloacelor. Locke pune problema scopului însuşi al cunoaşterii şi, prin aceasta, pune accent pe aspectul gnoseologic, devenit după el central în filosofie. Din acest punct de vedere, Locke (n.1632-m.1704) poate fi socotit, fără exagerare, ca precursor al lui Kant.

„Înainte de a ne angaja în acest fel de cercetări (morale şi religioase) - spune Locke - este necesar să ne examinăm propria noastră capacitate şi să vedem care sunt obiectele accesibile minţii noastre şi care sunt deasupra înţelegerii noastre" *(Essay,* Prefaţa). Gândirea, întâlnind un obstacol, se întoarce asupra sa sub forma unei probleme; în loc de a ne ocupa cu natura obiectelor inteligenţei noastre, e nevoie să examinăm inteligenţa însăşi; ea nu se percepe uşor pe ea însăşi: e nevoie să ne aşezăm la o distanţă spre a o putea cerceta ca obiect al gândirii. Problema teoriei cunoaşterii este pusă: înainte de a rezolva enigmele lumii externe, trebuie să încercăm puterea instrumentului nostru de cercetare, să constatăm „certitudinea şi întinderea cunoştinţelor umane, precum şi gradele credinţei, ale opiniei şi ale asentimentului ce le putem avea cu privire la diferitele subiecte ce se prezintă spiritului nostru" (*Ess.*, Introd.). Ce valoare are cunoaşterea noastră? Care sunt limitele ei? Cât şi ce cunoaştem? Nu este nevoie de subliniat; răspunsul la aceste probleme este de mare importanţă, cunoaşterea puterilor noastre ne vindecă de dogmatism şi tot ea ne fereşte şi de scepticism. Pilotul ce încearcă adâncimea mării trebuie să cunoască lungimea sondei sale; artileristul trebuie să ştie puterea de bătaie a tunului.

Aceste probleme par a fi în strânsă legătură cu întrebarea asupra originii cunoaşterii noastre. Opoziţia între izvorul empiric şi cel raţional al cunoaşterii este veche. Locke dă acestei opoziţii un caracter specific, care pentru multă vreme deplasează centrul discuţiei

spre problema originii cunoaşterii. Cercetarea dobândeşte astfel un caracter psihologic sau, mai precis, psihogenetic. Filosofia lui Locke este „...o istorie naturală a intelectului omenesc"[1]. Puterea cunoaşterii Locke o va deduce din originea sa psihologică a cunoaşterii. Cum fundamentul cunoaşterii sunt ideile, o întrebare importantă şi preliminară pentru Locke este aceasta: avem sau nu idei înnăscute?

1. *Problema ideilor înnăscute*. După unii comentatori, partea întâi din "Essay" a fost scrisă la urmă şi este evident că nu se îndreaptă atât împotriva teoriei carteziene a ideilor înnăscute, cât împotriva filosofiei platonice dominante pe vremea aceea la Cambridge. Dezvoltarea acestei probleme în lucrarea lui Locke este deci mai mult o replică; el nu numeşte din adversari decât pe *Herbert*, care într-o lucrare din 1656, susţine că am avea câteva idei înnăscute (în număr de cinci), din care una este ideea de Dumnezeu, iar celelalte sunt idei mai mult cu caracter religios-moral (exemplu: datorie, lege). Înţelesul de idee în filosofia lui Locke pierde ultima legătură cu ideea platonică; ea devine sinonim cu termenul de conţinut intelectual. Astfel, atât senzaţiile, imaginile sau noţiunile, cât şi sentimentele sunt idei. Acest înţeles se generalizează în filosofia engleză şi chiar mai mult, intră în patrimoniul limbilor populare ale altor ţări. După părerea lui Locke, *nu există idei înnăscute*. A gândi altfel este a te lăsa pradă a tot felul de prejudecăţi; înseamnă a justifica mai uşor indolenţa intelectuală sau vanitatea personală; susţinerea ineităţii ideilor te scuteşte de a le căuta o altă explicaţie, pe lângă faptul că le dă mai mare prestigiu. Dar să examinăm mai înâi *principiile teoretice*.

Susţinerea ineităţii ideilor se întemeiază pe consimţământul general; unde oare se află primitivul, copilul, idiotul sau omul incult, care să ne poată formula principiul: un lucru nu poate să fie şi să nu fie în acelaşi timp? Obiecţia că un asemenea efort nu se poate cere de la fiinţe care nu au întrebuinţarea normală a raţiunii nu se poate baza pe observaţie: un copil este străin de aceste principii, chiar după ce este în stare să raţioneze. Dacă ideile ar fi înnăscute, ele ar trebui să fie atât de evidente, încât, ca să fie înţelese, n-ar fi nevoie de facultatea de a raţiona şi, în afară de aceasta, care ar fi atunci criteriul de deosebire între ideile înnăscute şi cele dobândite? N-ar fi oare mai drept să trecem toate ideile în categoria celor înnăscute? Dar se afirmă că ideile înnăscute ar exista în suflet chiar înainte de a fi deduse de raţiune. Ce înseamnă a exista în suflet fără a fi perceput de conştiinţă? O contradicţie; a avea în suflet o idee este a fi conştient de ea; ideile înnăscute sau sunt conştiente, sau nu există. Dacă există, ele trebuie să aparţină tuturor oamenilor, să fie în aceeaşi măsură clare şi distincte, o ipoteză dezminţită de experienţă. Dacă ideea de Dumnezeu, spune Locke, nu este înnăscută (şi vom vedea că ea nu este înnăscută), cu atât mai puţin sunt înnăscute celelalte idei. Mai există o întâmpinare posibilă din partea apărătorilor ideilor înnăscute: ideile din memorie există în suflet fără a fi conştiente. Este adevărat, răspunde Locke, numai că o idee atunci când revine în suflet, pierde caracterul de actualitate, dobândind o notă de reminiscenţă; o idee sau ne vine pentru prima oară din experienţă, sau ne apare ca o amintire; o altă posibilitate nu există. Aşadar, nici principiul de identitate, nici cel de contradicţie şi nici alte axiome teoretice nu pot fi socotite ca idei înnăscute. Consecvent cu tradiţia cartezianâ, Locke nu vede o a treia posibilitate între a fi conştient şi a nu exista din punct de vedere psihologic; Leibniz ne-o va indica prin extinderea noţiunii de suflet şi la domeniul inconştientului; raţionalismul va dobândi astfel o nouă armă împotriva empirismului.

1) Kuno Fischer, *Baco von Verulam*, 1856, p. 414.

Aplicând aceleaşi argumente la *principiile practice*, Locke găseşte şi mai puţine motive de a le socoti înnăscute. În afară de lipsa şi mai evidentă de uniformitate în părerile morale, acestea nu sunt evidente în ele însele, ci au nevoie de demonstraţie. Convingerile noastre morale ne-au fost transmise prin educaţie şi prin puterea ambianţei sociale; ele au fost primite fără nici un examen critic şi, în loc de a le supune unui control raţional, noi le decretăm de-a dreptul înnăscute; astfel, punem rezoluţia de veto liberului examen al acestor principii, devenind sclavi ai opiniei publice şi ai credulităţii oarbe. Această interdicţie poate servi unora de instrument puternic pentru guvernarea maselor de ignoranţi. Aşadar, nici ştiinţa, nici morala, nici religia nu sunt înnăscute.

După ce a combătut teoria ideilor înnăscute, Locke are convingerea că nu i-a rămas decât o singură soluţie: *toate ideile vin din experienţă*. Cunoaşterea este, din acest punct de vedere, o *tabula rasa*, pe care percepţiile înscriu semnele lor; "nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu" Locke este departe, totuşi, de a socoti spiritul ca lipsit complet de orice putere, iniţiativă sau impuls propriu; analogia făcută nu se referă decât la conţinuturi sufleteşti provenite din afară. Opoziţia empirism-raţionalism se transformă în opoziţia înnăscut-dobândit. Leibniz va întrevedea mai târziu o altă perspectivă (cunoscută, datorită întârzierii de apariţie a operei sale de teoria cunoaşterii, abia în 1765); ar exista idei ce ne vin *din* experienţă şi idei care ne vin *cu ocazia* experienţei. Geniul lui Kant precizează definitiv opoziţia *a priori* şi *a posteriori*.

2. *Izvoarele şi structura ideilor*. Celelalte probleme fundamentale din teoria cunoaşterii, a obiectului şi a limitelor cunoaşterii omeneşti sunt tratate mai ales în cărţile a doua şi a patra. Cunoaşterea este o relaţie şi primul lucru care ne interesează este ideea; ne vom întreba mai precis: de unde vin ideile şi care este natura lor? Prin experienţă, Locke nu înţelege numai perceperea lumii externe, a aspectului sensibil al lucrurilor materiale, dar şi perceperea propriilor noastre operaţii sau manifestări sufleteşti ce au loc cu ocazia percepţiei externe. Vechea opoziţie între lumea psihică şi cea fizică a luat, în concepţia lui Locke, forma gnoseologică şi psihologică; la Descartes două substanţe, la Spinoza două atribute, la Locke două izvoare de cunoaştere (Windelband). Avem două izvoare ale ideilor: *senzaţia* şi *reflexia*. Prin reflexie înţelegem, în sens general, orice proces intern de conştiinţă şi de aceea Locke găseşte că i s-ar fi potrivi termenul de simţ intern (fără a ne imagina pentru aceasta un anumit organ senzorial); reflexia este însuşirea de a oglindi propriile noastre operaţii sufleteşti. Se vede de aici clar cât de insuficientă poate fi caracterizarea filosofiei lui Locke prin epitetul de senzualistă, cum o fac unii interpreţi[1]. "Locke suprimă legătura tradiţională (să ne gândim de pildă la Hobbes) între empirism şi senzualism"[2]. Nu există decât aceste două căi de experienţă, iar bogăţia ideilor noastre este în funcţie de contactul sufletului cu lumea externă şi de variaţia operaţiilor noastre sufleteşti. Prioritatea, cel puţin temporală, o are izvorul extern, căci reflexia, trebuind să fie trezită de către stimulul exterior, vine în urma cunoaşterii senzoriale. Filosofii de mai târziu iau atitudine cu privire la acest dualism fie accentuând asupra uneia din surse (externă - Condillac, internă - Berkeley), fie păstrându-le, sub o formă, pe amândouă (impresii şi idei, la Hume).

a) *Ideile simple*. Metoda lui Locke în explicarea materialului cunoaşterii omeneşti este prin excelenţă *analitică*. Această metodă a dominat gândirea filosofică, şi mai ales acea

1) Kuno Fischer, *Baco von Verulam*, 1856, pp. 409-424.
2) Bréhier, *Hist. de la phil.* II, 1, 282.

psihologică, până în timpurile noastre; pentru a se sublinia afinitatea ei cu metoda ştiinţelor naturii, şi mai ales cu acea din chimie, de analiză, de descompunere a unui complex în elementele sale ultime, ea este cunoscută astăzi ca integrată în concepţia *atomistă* a sufletului.

Ideile se împart în două mari grupe: *idei simple* şi *idei complexe*. Cele dintâi se deosebesc după provenienţă. O categorie este alcătuită din idei care ne vin printr-un singur simţ, cum sunt diversele modalităţi de senzaţii (culorile, gusturile, sunetele etc.). Simţul tactil ne dă o idee foarte importantă, ideea *soliditătii*. Ideea aceasta este din cele mai constante şi esenţiale; ea este foarte strâns unită cu ideea de corp, de materie, fiindcă numai prin ea corpul poate umple un spaţiu. Soliditatea este deosebită atât de spaţiu, care n-are nici rezistenţă, nici mişcare, cât şi de ideea de duritate, prin care se înţelege o unire puternică a particulelor materiale. Termenul de soliditate este preferabil celui de impenetrabilitate, acesta din urmă fiind nu numai un termen negativ, dar şi un efect al al solidităţii. Soliditatea este cauzată de *rezistenţa* corpului. Este de subliniat această însuşire de rezistenţă pe care ne-o procură simţul tactil; acestui simţ (şi celui muscular) i se atribuie în genere, de către filosofi, mai multă obiectivitate decât celorlalte simţuri. Pe ideea de rezistenţă, prin intermediul noţiunii de efort, Maine de Biran va clădi conştiinţa lumii externe. Gândirea lui Locke se separă aici de aceea a lui Descartes: spaţiul nu poate fi un atribut esenţial al materiei, deoarece putem concepe o întindere spaţială, vidă, necorporală, adică nesolidă (fără rezistenţă), indivizibilă şi imobilă, spre deosebire de întinderea corporală, solidă, divizibilă şi capabilă de mişcare. Al doilea grup de idei simple îl reprezintă ideile venite prin mai multe simţuri; aşa sunt ideile de: spaţiu (prin senzaţii vizuale unite cu senzaţii tactile), figură, mişcare, repaus şi mobilitate. Ideile venite prin reflexie s-ar subdiviza în două clase principale, corespunzătoare celor două puteri spirituale: intelect şi voinţă. În fine, ultima grupă de idei o constituie ideile provenite din amândouă sursele deodată, de pildă: durata, unitatea, existenţa, puterea, plăcerea şi durerea.

Ideile simple reprezintă limita inferioară a definiţiei, căci oricare ar fi cuvântul prin care am încerca să definim o asemenea idee, el ar însemna un înţeles cu desăvârşire eterogen faţă de ideea de definit. Nici o definiţie nu ne poate face să înţelegem o culoare, de pildă, fără să o fi trăit vreodată. În loc de a defini aceste idei simple, le putem stabili un înţeles, indicând condiţiile lor de producere. Din acest material elementar rezultă toate cunoştinţele, după cum numai cu ajutorul a 24 de litere ale alfabetului se poate construi un număr prodigios de cuvinte. Noi nu putem crea idei simple; ele ne sunt date; spiritul le primeşte pasiv. Importanţa lor mare constă în faptul că pe ele se bazează întreaga noastră construcţie de idei şi de cunoştinţe.

b) *Ideile complexe*. Din idei simple activitatea spirituală creează, prin combinare, compunere şi abstracţie, idei complexe. Acestea pot rezulta din elemente unice, privite în ele însele, cum sunt *modurile* şi *substanţele*; ele mai pot reprezenta idei formate prin comparaţie, *relaţiile*. Modurile, însuşirile se divid în două mari clase: simple şi complexe (sau mixte).

Modurile simple, din clasa ideilor complexe, sunt determinări sau modificări ale unei singure idei simple; astfel, ideile de distanţă, lungime, profunzime, capacitate, de loc şi de imensitate, rezultă din ideea simplă de spaţiu, după cum ideea de doi este compusă din ideea unităţii repetate. Tot aşa, din ideea de durată rezultă succesiunea, timpul (ore, zile, ani), momentul şi eternitatea; din ideea de unitate rezultă numerele, iar din acestea derivă infinitul. Acesta, de altfel, este produsul unei idei mai generale, al ideii de mărime: spaţiul, timpul şi numărul ne duc deopotrivă la înţelesul de infinit, cu deosebire că numărul ne dă o idee mai netă

a acestuia. Ideea de *infinit* izvorăşte din puterea de a spori o mărime (spaţiu, durată, număr), prin noi adăugiri; orice mărime este capabilă de sporire pe cale de repetiţie. Infinitul, deci, implică ideea unei progresii fără limite; de aceea, dacă ne este permis a vorbi despre infinitatea spaţiului, a timpului sau a numărului, noţiuneą de spaţiu infinit şi actual este o absurditate, căci ea presupune o limită şi o oprire, însuşiri tocmai opuse ideii de negaţie a oricărei limite. Ideea de infinit cuprinde în ea o parte *pozitivă* şi clară a unei mărimi determinate, alături de o parte *negativă* şi obscură, constituită din ceea ce depăşeşte această mărime, negaţia sfârşitului, ceva ce poate spori necontenit. Iată de ce încercarea de a vedea în afară un corespondent al ideii de infinit este o depăşire a experienţei. Din alte posibilităţi de construcţie de moduri simple, vom găsi ideea de alergare, alunecare, dans etc., ca rezultate din ideea de *mişcare*, apoi mai multe moduri de sunete, de culori, de mirosuri, de gusturi, moduri ale gândirii (senzaţia, memoria, reminiscenţa, atenţia, raţionamentul, voinţa, judecata etc.), ale plăcerii şi ale durerii (iubirea, ura tristeţea, speranţa etc). Ideea de *libertate* este de asemeni un mod simplu, rezultat din ideea de putere, care produce două moduri generale, de putere activă şi de putere pasivă. Ideea de putere rezultă mai ales ales din reflexia asupra operaţiilor spirituale, mai mult decât din senzaţii exterioare. Şi această părere a lui Locke merită să fie reţinută ca o încercare de a explica în mod psihologic geneza noţiunii de putere. Dacă întrebarea asupra libertăţii de a face sau de a nu face ceva este foarte normală, întrebarea asupra libertăţii de a voi este fără sens. Libertatea mea este în funcţie de puterea mea de a face sau de a nu face un lucru pe care-l voiesc.

Modurile *mixte* sunt combinări active ale ideilor simple. Ele reprezintă unităţi legate de câte un nume; le putem câştiga şi pe calea limbajului (prin explicaţie), analizând termenii; noi le înţelegem atunci reducându-le la elementele lor, la idei simple. Aşa, de pildă, fără să fi avut ideea de sacrilegiu, noi o putem înţelege prin enumerarea ideilor simple, din care se compune. Formarea acestor idei este în funcţie de obiceiurile şi instituţiile unui popor. Ele se pot forma şi prin experienţă sau observaţie (de pildă, noţiunea de luptă), dar ele mai pot fi şi rezultatul unei invenţii (exemplu: imprimeria).

A doua categorie de idei complexe o constituie ideile de *substanţe*. Acestea sunt grupuri de însuşiri, constituite în unităţi, legate de câte un nume şi de câte un substrat, înţeles ca suport permanent al acestor însuşiri. Noi ne făurim o sumedenie de idei de substanţe speciale: cal, om, plumb, apă etc. De asemenea, formaţiuni complexe sunt şi ideile de substanţe în general: de corp sau de materie şi de spirit. Ideea de Dumnezeu noi o constituim pe aceeaşi cale: ea este compusă din idei simple dobândite prin reflexie; după ce am format ideea de existenţă, durată, cunoaştere, putere, plăcere, fericire şi altele, noi sporim cu ajutorul ideii de infinit fiecare din aceste idei. Ideea de Divinitate, ca fiinţă infinită, atotputernică, înţeleaptă şi perfectă, nu este decât infinitul adăugat la ideile de existenţă, putere, cunoaştere etc. Locke mai deosebeşte o categorie de substanţe colective: armată, univers, oraş, flotă, constelaţie etc.; toate ideile artificiale sunt colective.

Teoria adevărului

Problema adevărului la Locke se poate formula astfel: Ce este adevăr? Care sunt garanţia şi fundamentul lui? Adevărul este definit ca o justă unire sau separaţie a semnelor (mintale sau verbale); ar părea că este o definiţie nominalistă; ea ar fi de acord cu definiţia cunoştinţei (sinonimă cu adevărul), înţeleasă ca o percepţie a potrivirii sau a nepotrivirii între două idei; avem, deci, şi aici un raport între semne, căci ideile nu sunt decât semne.

Dar ce reprezintă aceste semne? Lucruri. Locke nu se mai poate menține pe acest teren și este nevoit să adauge că justețea unirii este - prin intermediul ideilor - în funcție de potrivirea sau nepotrivirea lucrurilor însele (*Ess.* IV. cap. V, 2). Se impune distincția între adevăr verbal, unde separarea sau unirea termenilor se face în funcție de raportul între idei, indiferent de conformitatea ideilor cu ceva din afară, și adevăr real, unde unirea sau separarea se subordonează realității externe. Cunoștința este reală numai întrcât implică o conformitate între idei și lucruri. Dacă judecățile noastre de relație se pot dispensa de realitatea externă, judecățile de existență o presupun. Prin aceste judecăți se admite, în afară de realitatea ideilor însele, care ar circumscrie hotarele cunoștinței noastre, o altă lume, o altă realitate. Această lume se oglindește în idei; iar acestea devin copii ale unor modele aflate dincolo de granițele unei cunoașteri posibile. Adevărul devine o relație între aceste conținuturi transcendente și idei. Dar am văzut că există adevăruri - acele formulate în judecăți de relație - care se pot dispensa de sprijinul unei realități din afară. Majoritatea ideilor complexe sunt construcții mintale fără modele în afară; în cazul lor esența reală coincide cu cea nominală. Pentru a deveni cunoștințe, adevăruri, aceste realții între idei n-au nevoie de existență; aici criteriul acordului cu realitatea cedează în fața acordului cu înțelesul social. Ideile, deci, existente în spiritele altora, pot servi în aceeași măsură de organ de control al ideilor individuale, cât și obiectele lumii externe. Acolo unde ideii individuale îi lipsește corelatul său material, îi vine ca sprijin corelatul său social. În afară de criteriul concordanței cu obiectul și acel al lipsei de contradicție internă, în unele cazuri, deci, trebuie să mai admitem un criteriu, acel al concordanței sociale. Orice idealist, care suprimă existența lumii externe, simte nevoia de un alt suport al adevărului. Berkeley îl va căuta în consensul tuturor oamenilor, iar Kant într-o conștiință în genere. O cunoștință morală poate avea numai o existență ideală cu suport social; cu timpul, însă, ea își va putea dobândi și un fundament real; ceea ce este adevărat pentru calculele sau figurile noastre matematice ideale va fi adevărat și pentru mișcări sau figuri reale; realitatea spirituală se transformă în una materială; arhetipul își creează exemplarul respectiv.

O ultimă constatare în domeniul teoriei adevărului. Am văzut cum Locke desparte categoria de idei subiective de aceea a ideilor corespunzătoare calităților sensibile primare. De la această notă de subiectivitate nu este decât un pas până la noțiunea de *relativitate* a cunoștințelor noastre, pasul pe care îl și face Locke, destul de conștient. Ideile, ca și cunoștințele noastre sunt în funcție de structura noastră sufletească în genere și de cea senzorială în special. Dacă simțurile noastre ar fi construite altfel, și aparența lumii ar fi alta. Este ușor de văzut în acest relativism - care este mai mult de esență psihologică - germenul criticismului și al relativismului gnoseologic kantian. Locke merge mai departe: structura noastră este în funcție de trebuințele vieții, de adaptare la mediu, de acțiune. Facultățile noastre nu sunt create pentru speculație și, dacă prin ele nu se poate ajunge la o cunoaștere perfectă, ele ne ajută cel puțin la satisfacerea intereselor noastre (vezi *Essay*, Introd. și c. II. cap. XIII, 12-13 și IV, cap. III, 23). Locke atribuie astfel cunoaștere o valoare instrumentală. Această idee va deveni mai târziu axa centrală a biologismului gnoseologic.

Ideile morale și religioase

În noi există o aspirație continuă spre fericire, dar această tendință dominantă trebuie să fie dirijată rațional. Binele nu este numai o simplă satisfacție a necesităților noastre

imperioase, dar şi un acord al acestora cu o lege; caracterul legii este faptul de a fi învestită cu autoritatea de a sancţiona abaterile de la legi şi de a recompensa acordul cu ele. Legea are diferite izvoare: legea *divină* desparte păcatul de datorie, legea *civilă* opune acţiunea inocentă celei criminale, iar *opinia publică* scindează acţiunile umane în două categorii: virtuţi şi vicii. Deşi grija de a-şi păstra reputaţia în societate este una din cele mai constante preocupări ale individului, deşi supravegherea socială este una din cele mai vigilente operaţii, binele individului îşi găseşte ultimul reazem în legislaţia divină. În felul acesta Locke leagă morala de religie. Etica lui Locke oscilează între două motivări, de nivel diferit: binele în sine, idealul moral şi utilitatea sau recompensa. Care este sau care trebuie să fie imboldul acţiunilor noastre? Pare că aici empirismul lui Locke nu distinge suficient cele două aspecte ale realităţii morale: *există* şi *trebuie*. Şi asupra acestui punct gândirea filosofică de mai târziu va avea de ales. Ca şi Spinoza, Locke doreşte o etică demonstrativă, în care ideile morale să ni se impună cu rigoarea adevărurilor matematice. Din ideea de Dumnezeu, infinit în putere, bunătate şi înţelepciune, din ideea despre noi înşine, ca fiinţe inteligente şi raţionale, se pot deduce fundamentele datoriilor noastre, regulile noastre de conduită.

Adevărurile religiei naturale se pot stabili cu ajutorul raţiunii şi, în acest fel, ele devin un bun inteligibil şi comun tuturor oamenilor; creştinismul este evanghelia iubirii; cu toţii înţelegem deopotrivă de uşor calea spre mântuire. Mintea noastră nu trebuie torturată cu dogme neinteligibile; creştinismul trebuie să fie raţional. Locke ne dă o filosofie empiristă, de bun simţ, de toleranţă şi de vastă anvergură democratică. Astfel porneşte mişcarea creştinismului raţional, continuată prin "deism" şi "libera cugetare"

Dar adevărurile religiei naturale nu sunt suficiente; majoritatea oamenilor, din frică, din superstiţie sau din comoditate, nu mai urmează legile raţiunii; de aici necesitatea unui izvor pur şi inalterabil. Multe din ideile religioase provin direct de la Dumnezeu şi astfel cei mai săraci dintre oameni pot înţelege legea divină; Isus a fost trimis pentru a o răspândi printre oameni. Ideile revelaţiei stau alături de ideile obţinute prin demonstraţie şi intră în domeniul credinţei. Credinţa este un asentiment legat de o propoziţie pe baza unui credit (şi nu pe baza deducţiei raţionale) acordat aceluia ce o enunţă ca venind direct de la Dumnezeu, printr-o comunicare extraordinară. Cu toate că adevărurile revelate au o altă sursă de certitudine, credinţa nu este opusă raţiunii. Bacon desparte domeniul raţiunii de cel al revelaţiei, opunând credinţa ştiinţei; şi poate că dovedise mai mult simţ psihologic şi istoric decât Locke când afirma că o dogmă este cu atât mai respectată, cu cât este mai puţin inteligibilă. Pentru Locke, raţiunea este o revelaţie naturală, iar revelaţia este o raţiune naturală, sporită cu un nou fond de adevăruri emanate direct de la Dumnezeu. Şi nici nu se poate să fie altfel; dacă revelaţia ar contrazice raţiunea, am pierde, odată cu criteriile adevărului raţional, şi criteriul adevăratei revelaţii. Şi, pe lângă asta, nu se poate admite să se opună revelaţia raţiunii, amândouă izvorând din inteligenţa divină; o divinitate ce se contrazice? Aşadar, revelaţia este subordonată controlului raţional, singur în stare să decidă ce este şi ce nu este adevăr revelat şi care este înţelesul lui. Limitele credinţei coincid cu limitele raţionalului.

Care sunt criteriile raţionale de recunoaştere a revelaţiei? Pe lângă conformitatea cu raţiunea, mai ţinem seama de conformitatea cu Sfânta Scriptură. Când este primită, revelaţia se recunoaşte printr-un semn divin, iar când se transmite mai departe oamenilor, semnul autenticităţii stă în puterea cu care este înzestrat purtătorul cuvântului divin. Rostul revelaţiei mai este de a ne îmbogăţi cu acele adevăruri care în mod obişnuit depăşesc

posibilitățile noastre de cunoaștere (în trecut sau în viitor) sau asupra cărora nu putem avea în mod natural decât o probabilitate. Fără aceste călăuze raționale putem cădea ușor în domeniul fanteziei, al extravagantului și al absurdului.

Ce ne așteaptă dincolo de mormânt? În afară de credința în nemurire, ne poate conduce, socotește Locke, și concluzia practică a raționamentului (care nu este decât pariul lui Pascal): este mai cuminte să riscăm fericirea infinită contra neantului, decât nefericirea infinită contra aceleiași neființe; activând pentru fericirea eternă, câștigăm mai mult, dacă există nemurirea, decât am pierde în cazul când nemurirea nu există; și viceversa, în alternativa a doua (nefericire infinită-neființă), pierdem mai mult, dacă nemurirea este o realitate, decât am câștiga în cazul când nemurirea este o himeră.

Scrierile religioase ale lui J. Locke vor exercita o mare influență asupra secolului al XVIII-lea în țările străine, mai ales prin intermediul lui Voltaire și al lui Friedrich al II-lea. Filosofia religiei și teologia lui Leibniz se vor asocia în Germania cu filosofia practică a lui Locke, devenind o concepție din cele mai răspândite.

Ideile juridice și politice

Locke este reprezentativ pentru spiritul englez. Teoria la el nu premerge observației, ci dimpotrivă, o urmează pe aceasta. Epistemologia lui Locke este o codificare a științei timpului său, teoria sa a educației este rezultatul atât al impresiilor trăite în școală, cât și al îndelungatei practici educative; cu toate că a contribuit mult la revoluția din 1688, Locke așterne pe hârtie doctrina sa politică după revoluție, pentru justificarea și sprijinirea formei constituționale deja instaurate. Dacă activitatea sa intelectuală este stimulată de pasiunea dezinteresată a adevărului, motivele scrierilor sale sunt de ordin practic și ocazional: teoria cunoașterii o scrie pentru a elucida chestiunile puse în discuție, teoria educației o face sub forma unor sfaturi adresate unui prieten, teoria politică o face pentru a justifica și a întemeia o stare de lucruri existente. Iată de ce nici una din opere nu prezintă o sistematizare impusă de normele expunerii: caracterul de stringență, de sistematizare didactică, lipsește; schema cedează în fața materialului și a observației.

Doctrina sa politică se îndreaptă împotriva absolutismului, împotriva interpretării patriarhale a monarhiei, cât și împotriva republicanismului. Starea naturală nu este războiul, după cum afirmase Hobbes, ci o stare de libertate; aceasta nu se poate garanta mai bine decât în societate. Astfel, dreptul de proprietate este un drept natural, întemeiat pe muncă și limitat la întinderea de pământ pe care omul o poate lucra; din muncă izvorăște și orice valoare economică. Libertatea persoanei este tot un drept natural, iar sclavia este un fenomen reprobabil. Familia este o instituție naturală, iar dreptul patern are și el un caracter natural.

Geneza statului este concepută în sensul lui Hobbes: statul se naște dintr-un pact, dintr-o înțelegere reciprocă; rostul lui, însă, nu stă în exercitarea arbitrară a puterii absolute, ci în exercitarea puterii majorității, îndreptată spre garantarea drepturilor naturale ale cetățeanului; această putere izvorăște de la majoritate, care a cedat drepturile sale naturale puterii legiuitoare, aleasă de ea. Funcția statului este să facă legi, să le execute și să protejeze societatea împotriva violențelor externe. Puterea supremă aparține poporului, iar puterea regală nu este nici absolută, nici de drept divin. Împotriva absolutismului lui Hobbes, Locke arată că forma superioară a guvernării este monarhia constituțională, care precizează cel mai bine limitele puterii suveranului și drepturile cetățeanului. Această formă reprezintă un contract

bilateral între cetăţean şi suveran. Pentru reuşita operei legislative, care trebuie să exprime necontenit majoritatea, puterea legiuitoare trebuie să fie despărţită de puterea executivă (administraţia şi justiţia) şi de cea federativă (apărarea externă a statului). Dacă forţa executivă încearcă o desfiinţare a puterii legiuitoare, poporul singur are dreptul de a interveni spre a restabili ordinea legală. Această intervenţie, chiar când e revoluţionară, nu trebuie socotită ca o încălcare a intereselor statului şi nici ca o violare a legilor; majoritatea se apără contra agresorului care a nesocotit contractul şi, impunând voinţa, contribuie astfel la triumful interesului social.

De aici se deduce şi faptul că un rege nu are dreptul de a impune o credinţă religioasă sau o formă de cult. Puterea politică trebuie să se despartă de cea religioasă. Toleranţa, însă, nu este nelimitată. Limitele ei sunt limitele interesului social-politic; ea se întinde până la "papism", care implică amestecul unei puteri străine, şi până la "ateism" care, negând pe Dumnezeu, respinge principiul însuşi al legilor naturale.

Filosofia liberalistă a lui Locke va avea un mare răsunet, fiind continuată în Franţa de Montesquieu şi Rousseau.

Revoluţia Americii de Nord şi Marea Revoluţie Franceză se vor face în numele acestei doctrine. Sugerată de societate, elaborată pentru societate, concepţia politică a lui Locke se răspândeşte uimitor de repede, îmbogăţind patrimoniul democraţiilor tinere.

DAVID HUME

de Constantin Botez

Doctrina cunoaşterii

În prefaţa *Tratatului asupra naturii omeneşti*, care poartă subtitlul de „Încercare de a introduce metoda experimentală de raţionament în subiecte morale", David Hume (n.1711-m.1776) ne sfătuieşte „să părăsim metoda înceată şi plictisitoare pe care am urmat-o până aici şi, în loc de a cuceri din timp în timp câte un castel sau sat de frontieră, să păşim direct spre capitală sau centrul ştiinţelor, însăşi natura omenească; odată ajunşi în stăpânirea ei, vom putea spera peste tot o victorie uşoară. De la acest post ne vom putea întinde cuceririle la toate ştiinţele care privesc de aproape viaţa omenească şi apoi să procedăm în voie la explorarea completă a acelora care sunt obiecte de pură curiozitate"[1].

Toate ştiinţele, crede Hume, şi nu numai ştiinţele spiritului, au raporturi strânse cu natura omenească.

Cunoscând întinderea şi forţa intelectului omenesc, natura şi valoarea ideilor de care ne servim, ne vom da seama de valoarea ştiinţelor şi de progresele pe care sunt susceptibile să le facă.

Ştiinţa omului e singura bază solidă pentru celelalte ştiinţe, crede Hume, şi această ştiinţă trebuie edificată prin metoda experienţei şi observaţiei.

Această metodă dăduse rezultate strălucite, ducând mai ales la descoperirile lui Newton, ale cărui idei triumfă definitiv în jurul anului 1730, şi care exercită o mare influenţă asupra tuturor gânditorilor secolului al XVIII-lea.

1) David Hume, *A Treatise of Human Nature edited by Green and Grose*, 1909 vol. I Introd.

Ca şi Newton în mecanica cerească şi fizică, Hume credea că poate porni de la considerarea faptelor şi, observând aparte caracterele proprii ale diverselor categorii de fenomene, să găsească legi verificabile direct sau indirect. A proceda la generalizarea treptată a acestor legi particulare, a evita în permanenţă amestecul ipotezelor care n-are putea suporta controlul experienţei înseamnă a ne îndrepta modest, dar sigur în domeniul disciplinelor morale, la rezultate echivalente acelora pe care le-a atins Newton în acela al disciplinelor mecanico-fizice.

Ca şi Newton, Hume va lăsa la o parte chestiunile care întrec verificarea experimentală - cum e problema originii senzaţiilor noastre -, mărturisind că „sunt prea grele pentru dânsul", mărginindu-se numai la datele experienţei.

E drept că, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în ştiinţele fizice, în domeniul fenomenelor psihice şi morale nu se pot face experienţe. Filosoful va putea însă să utilizeze datele furnizate de istorie, de natura înconjurătoare şi de modul de reacţie al indivizilor în cele mai variate împrejurări. Postulând deci, implicit, constanţa şi identitatea naturii omeneşti în decursul veacurilor[1], asimilând pe contemporanii săi cu individul antichităţii clasice, Hume explică diferenţele societăţilor omeneşti nu prin eterogenitatea naturii lor, ci prin condiţiile externe sau interne (climatul, regimul economic, istoria etc.). În ceea ce priveşte introspecţia, cu toate că nu constituie o metodă riguroasă, ea este totuşi indispensabilă, fiind singura care ne poate da relaţii asupra experienţei noastre interne.

Acest fenomenism al lui Hume nu implică o atitudine metafizică, ci e doar cuprins în cadrele metodei de raţionament experimental pe care Hume îşi propune să o introducă în ştiinţele morale.

Problema capitală în gândirea lui Hume e valoarea cunoaşterii omeneşti. "Ideismul" lui John Locke reducea toate cunoştinţele noastre la "idei" derivate din simţuri. Aceste idei, simple sau complexe, erau reprezentative şi serveau ca intermediar între spiritul nostru şi lumea exterioară.

Pe când Locke era preocupat mai ales de geneza ideilor pentru a dovedi că nu există idei înnăscute, Hume analizează mai ales *valoarea* lor de cunoaştere şi pune, cel dintâi, în mod explicit, problema cunoaşterii sub forma ei critică.

Hume începe prin a face o distincţie între *impresii* (impressions) şi idei (ideas).

"Toate percepţiile spiritului omenesc se reduc la două genuri distincte pe care le numesc impresii şi idei. Diferenţa între ele constă în gradul de forţă şi de vivacitate cu care apar în spirit şi îşi croiesc un drum în gândirea sau conştiinţa noastră. Percepţiile care pătrund cu mai multă forţă şi violenţă le vom numi impresii, şi sub acest termen se cuprind senzaţiile, pasiunile, emoţiile, când apar pentru prima oară în spiritul nostru. Prin idei înţeleg imaginile, care sunt simple şi slabe copii ale celor dintâi"[2].

Impresiile de senzaţie se nasc în spiritul nostru din cauze necunoscute. Cu toate că Hume vede un raport evident între senzaţii şi modificarea nervilor, el nu cercetează mai departe această problemă.

Impresiile de reflexie sunt toate manifestările vieţii noastre interioare: dorinţele, emoţiile, pasiunile etc.

1) Levy-Bruhl, *L'orientation de la pensée de David Hume*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1909, pag. 601.

2) Hume, *Treatise* I sect. I.

Ideile derivă din impresii corespunzătoare. Între idei şi impresii nu există diferenţă de natură, ci de grad. Ideile fiind nişte copii ale impresiilor, nu pot fi independente de acestea, un orb neputându-şi face nici o idee despre culori şi un surd despre sunet. Impresiile sunt mai intense decât ideile; conţinutul lor reprezentativ e însă acelaşi.

Ideile noastre decurg, aşadar, din experienţă. Ele presupun nişte impresii ale căror copii sau reproduceri sunt. *Nu există deci idei a priori.*

Ideile generale sunt şi ele idei unite cu anumite cuvinte care le dau o semnificaţie mai întinsă, făcând din ele un instrument de rememorare a ideilor particulare. Nu avem noţiunile abstracte de cantitate sau de calitate, fără a fi avut mai întâi noţiuni despre diferite grade de cantităţi şi calităţi. Formarea acestor idei generale ne dovedeşte puterea imaginaţiei, a acestei funcţii esenţiale a spiritului nostru, care constituie puterea de unificare şi de sistematizare a datelor experienţei.

Există în spiritul nostru un principiu de legătură, *an uniting principle*[1], care face ca ideile să fie atrase unele de altele ca şi cum ar fi împinse de o forţă, *a gentle force*. Acest principiu de legătură se manifestă prin legile asociaţiei care se îndeplineşte prin *asemănare*, prin *contiguitate* şi prin *raportul de cauzalitate*. Ideile, chiar asociate unele de altele, rămân străine între ele, pe când sentimentele se influenţează reciproc.

Pentru John Locke există cunoaştere atunci când percepem o relaţie între două idei sau când avem percepţia imediată a unei existenţe, şi această cunoaştere e totdeauna sigură. Locke lasă pe dinafară domeniul imens al inferenţelor în materie de fapte, al previziunilor şi explicărilor făcute în baza legilor ştiinţei pozitive, toată certitudinea pe care o avem când prevedem că a doua zi va răsări soarele sau că apa va îngheţa la frig.

De soluţia problemei cauzalităţii depinde eficacitatea întregii ştiinţe pozitive şi orice investigaţie a fenomenelor naturii nu urmăreşte în fond decât să găsească relaţiile dintre fenomene.

Chestiunea aceasta i se pare lui Hume de supremă importanţă, cu atât mai mult, cu cât filosofii de până la el nu i-au acordat atenţie.

Ideea de conexiune necesară între fenomene, crede Hume, nu rezultă dintr-o intuiţie, pentru că nu se poate percepe direct: fiind puşi în faţa unui fenomen, nu putem şti a cărui cauză sau efect poate fi. Această idee de conexiune necesară nu rezultă nici dintr-o demonstraţie, căci dacă s-ar putea demonstra, contrariul ar fi absurd şi de neconceput şi am putea prevedea, cunoscând cauza, care va fi efectul ei. Or, noi putem concepe contrariul unui raport de fapte fără ca acesta să fie numaidecât absurd şi, mai înainte de experienţă, nu putem preciza care va fi efectul unei anumite cauze. Aşadar, conexiunile necesare nefiind legitimate *a priori*, numai experienţa ne poate arăta că între anumite fenomene există o conjuncţie constantă. Dar cu ce drept trecem de la această conjuncţie constantă la afirmarea unei conexiuni necesare? Experienţa trecută nu poate justifica certitudinea experienţelor viitoare. Chiar dacă o conexiune dintre două fenomene se verifică de o mie de ori, nu suntem îndreptăţiţi să conchidem că se va verifica şi a mia una oară. Nu am putea-o face decât postulând că legile naturii sunt constante sau, cu alte cuvinte, că toate conexiunile fenomenelor ce se vor produce în viitor vor fi identice cu acelea deja observate. Dar acest postulat nu poate fi legitimat nici a priori, cum am văzut mai sus, nici a posteriori, căci ar însemna ca experienţa să fondeze principiul pe care ea însăşi trebuie să se întemeieze.

1) *Ibid.* I sect. III şi VI.

Nici inducţia pe baza unui imens număr de fapte, care să ne facă să credem în constanţa legilor naturii, - aşa cum au admis mai târziu Auguste Comte şi John Stuart Mill, - nu poate justifica noţiunea de conexiune necesară. Pentru Hume, această idee care, departe de a fi justificată de experienţă, o face posibilă, îşi are originea în subiectul cunoscător. „Necesitatea este ceva care există în spirit şi nu în obiecte. Sau nu avem idee de necesitate, sau necesitatea nu este decât determinarea gândirii de a trece de la cauze la efecte şi de la efecte la cauze, când am avut experienţa unirii lor"[1]. „Îmi dau seama, spune Hume mai departe, că dintre toate paradoxurile cuprinse în acest Tratat, acesta e cel mai violent. Ar însemna că eficacitatea cauzelor ar rezida în determinarea spiritului cunoscător, ca şi cum cauzele nu ar lucra în acelaşi mod, indiferent de faptul că există sau nu un spirit care să raţioneze asupra lor. Aceasta înseamnă a răsturna însăşi ordinea naturală" Originalitatea lui Hume constă tocmai în a fi pus problema posibilităţii acestei ordini naturale care se bazează pe legea cauzalităţii.

Kant va relua mai târziu de la Hume ideea unei cauzalităţi înrădăcinate în însuşi subiectul cunoscător, caracterul sintetic al raportului de cauzalitate şi imposibilitatea de a justifica empiric acest rtaport. Kant admite însă posibilitatea unor cunoştinţe apriorice valabile şi cauzalitatea va constitui pentru autorul „Criticii raţiunii pure" una din categoriile intelectului, condiţii universale şi necesare ale cunoaşterii şi legi constitutive ale oricărei naturi posibile, în genere.

Hume explică această înclinare a spiritului nostru prin *obişnuinţă*. Când am observat de un număr mare de ori o legătură între două fenomene, suntem înclinaţi ca, atunci când se produce fenomenul antecedent, să aşteptăm să se producă şi cel consecvent.

Obişnuinţa ne face să simţim într-un fel o conexiune, care s-a repetat de multe ori, şi altfel, când o observăm pentru prima oară. Fenomenul e desigur acelaşi, dar repetarea lui constantă ne face prin intervenţia imaginaţiei să-l simţim într-un fel diferit de primul. Suntem înclinaţi să trecem de la un raport bazat pe contiguitate şi pe succesiune la o legătură cauzală, de la *post hoc* la *propter hoc*. Toate inferenţele din experienţă sunt efectele obişnuinţei, nu ale activităţii raţionale.

„Apariţia unei cauze poartă întotdeauna spiritul nostru, printr-o tranziţie obişnuită, la ideea de efect"[2]. Această tranziţie spontană, această asociaţie de idei nu e explicată de către Hume, care, ca şi Newton, nu tinde la cercetarea principiilor ultime, la explicarea legilor celor mai generale.

Dar o simplă asociaţie de idei, chiar cu ajutorul obişnuinţei, nu procură o cunoştinţă veritabilă. Nu vom atribui unor legături asociative prin contiguitate, chiar dacă ni se prezintă de foarte multe ori, nici o valoare obiectivă, le vom pune pe seama imaginaţiei noastre şi nu vom crede că fenomenele sunt legate între ele, fiindcă mintea noastră le apropie unul de altul; pe când în cazul unei conexiuni cauzale, vom afirma că legătura între ele este obiectivă şi necesară. Aceasta se datoreşte, consideră Hume, *credinţei* (belief).

Credinţa întovărăşeşte întotdeauna impresiile simţurilor noastre şi amintirile. Ea este un sentiment originar, care se produce independent de voinţa noastră şi înseamnă simţirea mai vie a unei idei, atunci când „îi dăm asentimentul", adică atunci când îi acordăm o valoare obiectivă, de realitate. Simţim altfel o reprezentare pe care o ştim fictivă şi altfel una despre

1) *Treatise*, I, III sect. XIV.

2) Cercetare asupra intelectului omenesc, trad. de S. Căteanu, cu o introducere de N. Bagdasar. VII, II, pg. 69.

care ştim că există în realitate. Conţinutul logic poate să fie acelaşi, însă va fi o deosebire de intensitate, de forţă, de vivacitate, în felul cum gândim această reprezentare.

Hume înţelege prin credinţă (belief) atât asentimentul, cât şi judecata de obiectivitate[1]. Credinţa în existenţa lumii exterioare provine aşadar din acest sentiment, din partea senzitivă a naturii noastre, şi nu din cea raţională.

Obiectivitatea judecăţilor de experienţă îşi are originea în subiectul cunoscător. Această credinţă, care întovărăşeşte apariţia unei impresii în spiritul nostru, se comunică şi ideilor care sunt în relaţii cu această impresie.

Pentru ca o idee să fie gândită ca având o valoare obiectivă trebuie să aibă o legătură cu o impresie prezentă, „căci, când o impresie devine prezentă, ea nu numai că transportă spiritul la idei ce sunt în relaţii cu ea, ci le şi comunică pe lângă aceasta şi o parte din forţa şi din vivacitatea ei" Sentimentul de obiectivitate se comunică prin toţi termenii intermediari la o idee, legată cu o impresie prezentă şi ne face să credem în obiectivitatea ei.

Ideea de cauză este copia unei impresii produse în spiritul nostru de o repetare constantă a unei legături dintre fenomene, a unei impresii de reflexie, şi nu repezintă vreo acţiune pe care am percepe-o în obiectele exterioare.

Hume se întreabă apoi dacă ideea cauzalităţii nu provine din reflexia asupra stărilor de conştiinţă şi dacă nu o concepem prin analogie cu forţa care ne face să mişcăm membrele noastre sau să conducem cursul gândurilor noastre. Dar şi experienţa internă, ca şi cea externă nu pot să justifice, după Hume, ideea de cauzalitate.

Raporturile între suflet şi corp sunt atât de greu de cunoscut, puterea noastră asupra corpului şi spiritului nostru atât de schimbătoare şi în fond atât de misterioasă, că experienţa noastră internă nu ne poate fi de folos pentru această problemă.

Hume respinge de asemenea doctrina ocazionalistă (Malebranche şi Berkeley), după care ceea ce numim noi cauze nu sunt decât ocazii ale intervenţiei puterii divine. Pe lângă că această doctrină, spune Hume, depăşeşte cu totul experienţa şi facultăţile noastre intelectuale, apoi noi cunoaştem tot atât de puţin modul cum spiritul acţionează asupra corpurilor, ca şi acţiunile corpurilor între ele.

Această analiză a cauzalităţii nu duce la distrugerea ei şi implicit la distrugerea ştiinţei? Nu e deloc aceasta concluzia lui Hume. „Cauzalitatea e un mod particular de a gândi, pe care raţionamentele nu pot să-l distrugă"

Dacă există contradicţie între credinţă şi reflexie, aceasta nu poate fi decât în detrimentul reflexiei. Aplicarea principiului de cauzalitate având o mare importanţă practică, natura nu l-a pus în raţiune, ci l-a aşezat în *instinct,* infinit mai puternic.

Uniformitatea fenomenelor observate în natură, unde lucruri similare sunt constant legate între ele, a determinat spiritul prin obişnuinţă să infereze de la apariţia fenomenului-cauză apariţia fenomenului-efect. Cauzalitatea nu este principiul conexiunilor necesare, ci mai degrabă consecinţa implicată de inferenţele noastre în materie de fapte.

Dar, ca să se poată produce aceste asociaţii prin obişnuinţă, trebuie ca natura să cuprindă o oarecare uniformitate a fenomenelor. Într-o lume în care nu ar exista repetare, nu ar putea exista o credinţă în legătura cauzală. Hume nu cercetează această chestiune, ci se mărgineşte să constate că există o armonie între natura noastră adâncă şi natura lucrurilor.

La Kant, legile spiritului vor fi în acelaşi timp şi legile constitutive ale oricărei naturi

1) *Lévy-Bruhl,* op. cit. pag. 605.

posibile pentru noi. Hume va rămâne în fața a două ordini paralele: a legăturilor formate de spiritul nostru coincizând cu ordinea fenomenelor care se succed în natură.

Problema substanței ocupă un loc important în „Tratatul asupra naturii omenești" și, cu toate că această parte e suprimată în „Essai", ea cuprinde un mod original de a vedea și un pas mai departe în evoluția gândirii moderne.

John Locke și apoi Berkeley criticaseră noțiunea de substanță, dovedind-o neîntemeiată, cu rezerva pentru Berkeley a existenței unei substanțe spirituale. Hume merge mai departe și neagă orice justificare a ideii de substanță în genere.

Impresiile nu ne aduc la cunoștință decât calități distincte. Imaginația face să credem calitățile lor înlănțuite de un substrat necunoscut. Lucrurile însă nu sunt altceva decât suma calităților lor. Substanța s-a născut din obiectivarea unei deprinderi interne a imaginației care ne face să presupunem un substrat unui grup de calități.

De altfel, după „principiul fundamental", deoarece ideii de substanță nu-i corespunde nici o impresie, această idee e o „idee fictivă"

De asemenea, nu se poate justifica ideea unei substanțe spirituale. Noi cunoaștem doar impresii particulare și nimic nu ne poate face să concepem un substrat al modificărilor noastre sufletești.

Nu se poate invoca identitatea personalității omenești în sprijinul ideii de substanță. Noi nu avem vreo impresie din care să derive ideea de eu și, dacă ar exista, ar trebui să dureze fără întrerupere. Dar impresiile se succed unele după altele și niciodată nu există toate în același timp. Nu putem găsi originea ideii de eu în vreo stare particulară de conștiință. Conștiința de eu e produsă de impresii particulare care se succed în spiritul nostru și nu e decât un „mănunchi sau o colecție de diferite percepții care se succed cu rapiditate inconceptibilă și care sunt în perpetuu flux și mișcare"

Ideea de identitate se naște prin asimilarea între ideea unui obiect care rămâne invariabil și mai multe obiecte ce se succed în timp și sunt legate între ele, este contopirea ideii de permanență cu aceea de diversitate. *Imaginația* noastră ne face să credem într-o existență continuă a lucrurilor, pentru a suprima întreruperile și creează astfel noțiunile de eu, de suflet și de substanță.

Aceste noțiuni create de imaginația noastră nu influențează întru nimic impresiile și senzațiile pe care le subsumează, care își păstrează caracterul lor particular. Aceste impresii sunt legate între ele doar prin legile asociației, de contiguitate, de asemănare, de cauzalitate, care ne înclină să creăm noțiunea de identitate. Substanța este deci, după Hume, o idee fictivă, o creație a imaginației noastre.

Așadar, imaginația, care după Descartes purta vina erorilor noastre, este răspunzătoare și de crearea ideii de substanță, care nu e o idee rațională, clară și distinctă, ci o creație subiectivă. Dar, pe când ideea de substanță este ininteligibilă și superfluă, conexiunea cauzală, deși datorată unei înclinații subiective a spiritului nostru, este implicată în toate judecățile noastre despre lucruri.

Hume se consideră el însuși, de repetate ori, ca sceptic și Kant la rândul său îl caracterizează la fel. Explicația cauzalității ca o simplă legătură asociativă duce la ruina științei pozitive: odată ce ideea de cauzalitate este lipsită de orice valoare obiectivă și rațională și izvorăște din simple asocieri subiective, cunoștințele noastre pot atinge cel mult un grad mai mare sau mai mic de probabilitate, fără să ajungem la o cunoaștere sigură a fenomenelor.

Dacă Hume a analizat cu neîntrecută finețe şi subtilitate mecanismul psihologic al formării legăturii cauzale, o cercetare a sa nu a putut explica tăria rațională a acestui concept şi faptul că se impune cu necesitate tuturor capetelor gânditoare.

Obişnuința nu ar putea niciodată explica principiul de cauzalitate ca obiectiv şi general valabil şi, mai târziu, Kant va rezolva dificultatea, admițând că există legi formale şi generale ale intelectului, care sunt condițiile însele în care se desfăşoară experiența noastră. „Fenomenele oferă fără îndoială cazuri din care e posibil de scos o regulă, după care ceva se întâmplă în mod obişnuit, dar niciodată în mod necesar. Conceptul cauzei sau ar trebui să fie întemeiat cu desăvârşire a priori în intelect, sau ar trebui abandonat cu totul ca o simplă iluzie"[1].

De asemenea, în ce priveşte ideea de substanță, Kant va respinge părerea lui Hume care o consideră o idee fictivă şi superfluă[2]. După Kant, ideea de substanță nu e pur subiectivă şi lipsită de valoare, ci, ca şi cauzalitatea, o formă a priori a spiritului nostru, un concept pur al intelectului şi, departe de a fi efectul unor asociații întâmplătoare, ea este o formă intelectuală, care dă obiectivitate cunoştințelor noastre.

Critica lui Hume, în lupta dată împotriva „superstițiilor" şi prejudecăților de gândire, ajunge să distrugă însişi stâlpii pe care e clădită cunoaşterea omenească. Şi totuşi, scepticismul lui Hume nu e integral şi multe nuanțe din gândirea sa înclină fie spre un pozitivism critic[3], fie spre o filosofie cu caracter finalist şi biologic[4].

MONTESQUIEU

de I. Zamfirescu

Montesquieu (Charles de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu) s-a născut într-o localitate din preajma oraşului Bordeaux, în anul 1689. În 1714 a fost numit consilier, iar în 1716 preşedinte pe viață al parlamentului oraşului. În 1728 şi-a vândut această demnitate, pentru a se putea deda, în mai mare libertate, studiului. A călătorit mult: în Italia, Elveția, Olanda şi Anglia. Aceste călătorii au fost hotărâtoare pentru munca şi convingerile sale istorico-socialo-filosofice. În 1734 a publicat *Considérations sur les causes de la décadence des Romains*, iar în 1748 lucrarea sa fundamentală *l'Esprit des Lois*. A colaborat, într-o măsură restrânsă însă, şi la redactarea enciclopediei. A murit în anul 1755.

Despre *l'Esprit des Lois* s-a spus că este tot ce s-a scris mai de autoritate în domeniul politicii, de la *Politica* lui Aristotel încoace. Ce idei de bază cuprinde şi ce a putut să justifice, în mintea celor care au gândit-o, o asemenea aserțiune?

În toate timpurile, diversitatea legilor a alimentat, despre justiția omenească, o concepție sceptică. Mulțimea atât de mare şi de variată a legilor este de natură să dovedească, prin aceasta, caracterul lor convențional şi artificial. Față de această constatare, calea cea mai adevărată pentru găsirea unei unități salutare, care să dea raporturilor omeneşti o disciplinare sigură şi morală, era văzută în afirmarea hotărâtă a unui drept natural, menit să răstoarne pe cel convențional în ființă. Concepția curentă a vremii, în această materie, se

1) *Kant*, Critica raţiunii pure, trad. Brăileanu, pag. 117.
2) v. *I. Petrovici*, Viața şi opera lui Kant, pag. 129 şi urm.
3) Termenul e al lui A. Riehl, Philosophische Kritizismus, Leipzig 1908 vol. I pg. 101 şi urm.
4) v. *Lévy-Bruhl*, op. cit. pg. 505.

contura deci destul de evident: dreptul natural era indicat ca dezideratul ideal care să reprezinte o valoare unică şi universală, iar în ce priveşte diversitatea legilor în fiinţă, aceasta era condamnată cu tărie, fiind socotită ca o domnie neîndoielnică a arbitrariului.

Montesquieu neagă puterea de adevăr a acestui antagonism, pe care îl găseşte în atmosfera spirituală a timpului său. El crede că, în mulţimea de moravuri pe care şi le dau sau le practică, oamenii nu sunt conduşi numai de fanteziile lor, ci dimpotrivă, că sunt conduşi şi de rigori obiective, care fac ca fiecare dintre legile considerate să depindă, în vreun fel sau altul, de toate celelalte. În această înlănţuire uriaşă nu dictează - aşa cum s-ar părea - numai întâmplarea sau arbitrariul, ci, înainte de orice, o necesitate de neîndepărtat a lucrurilor. De aici propoziţia celebră, care rezumă aproape toată doctrina lucrării: „în semnificaţia lor cea mai largă, legile sunt raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor" Este o propoziţie importantă, pe care o completează cu precizarea la fel de cardinală: „înainte de a fi existat legi propriu-zise, existau însă raporturi de justiţie posibile" Legislaţiile în fiinţă - de ordin politic, civil etc. - sunt realizări necesare, în funcţie de o serie de factori diferiţi, care pot să varieze după condiţiile de spaţiu ale cosmosului sau după condiţiile de timp ale istoriei: forma de guvernământ, diferitele forme de libertate politică, climatul sau natura teritoriului, precum şi o serie de condiţii căpătate în decursul experienţei sociale, cum sunt moravurile, comerţul, întrebuinţarea monedei, credinţele religioase etc. Necesitatea acestor relaţii nu decurge mecanic, sau fatal, pe deasupra voinţelor omeneşti. Nu este vorba deci de o necesitate oarbă, ci de una raţională, în cuprinsul căreia, cu toate imperfecţiunile lui, omul se străduieşte totuşi să găsească, prin frământări sufleteşti şi intelectuale, legile care să corespundă, în modul cel mai potrivit, împrejurărilor istorice pe care le străbate.

Montesquieu îşi află locul său firesc între filosofii secolului XVIII prin felul cum a încercat să stabilească, în cărţile lui, doctrina liberalismului. Prin aceasta, n-a urmărit o preocupare speculativă, ci o problemă practică: stabilirea unor sisteme de legi, menite să realizeze maximum de libertate, în cadrul dat al condiţiilor cosmice şi istorice legate de viaţa naţiunilor interesate. În privinţa aceasta, el consideră constituţia engleză ca pe modelul cel mai autorizat. Ea îi dă impresia celei mai potrivite legiuiri pentru realizarea libertăţii, prin faptul că, în cadrul ei, puterile publice sunt separate între ele, fiecare având raza ei precisă de atribuţii, trebuind să se controleze reciproc şi astfel putând să realizeze un echilibru sigur al interdependenţei lor mutuale.

Preocuparea de căpetenie a gânditorului nostru se desfăşoară în jurul reformelor pe care le crede necesare pentru a da Franţei un regim adevărat de libertate, în acord cu condiţiile specifice ale istoriei şi posibilităţilor ei de viaţă. Analizând starea de lucruri din timpul lui Ludovic XIV, lasă să se înţeleagă că regimul absolutist nu este cel mai fericit, deoarece tendinţele sale lărgindu-se, ţara ar putea fi împinsă pe panta despotismelor periculoase, de tipul celor din Orient. Există trei forme posibile de guvernământ: democraţia, monarhia şi despotismul. Prima, după ce a cunoscut în antichitate adevărata ei epocă de splendoare, n-ar mai putea reprezenta, astăzi, decât un sistem învechit sau chiar perimat. Discuţia care să intereseze va avea să se desfăşoare, deci, cu privire numai la celelalte două. Între monarhie şi despotism există un antagonism fundamental. Prima se întemeiază pe un respect absolut al legilor. Acestea stabilesc un sistem logic de ierarhii, de ordonări şi de preeminenţe sociale, a căror apărare este de natură să întreţină în sufletele locuitorilor, pe lângă dragostea de ţară, şi sentimentul onoarei şi al demnităţii civice. Dimpotrivă, despotismul cere oamenilor numai

ascultare oarbă şi îşi sprijină puterea, în primul rând, pe modul în care izbuteşte să se facă mai temut. Pericolul cel mai mare pe care îl pot cunoaşte monarhiile este alunecarea lor pe panta exclusivistă a despotismului. Aceasta se întâmplă în mod fatal atunci când „un prinţ crede că-şi poate dovedi puterea schimbând ordinea lucrurilor în loc de-a o urma, când ridică funcţiile naturale ale unora pentru a le da arbitrar altora" (VIII, 6).

Idealul visat de Montesquieu este o monarhie temperată, ale cărei putere şi stabilitate să fie independente de consimţământul popular. Este forma de guvernământ cea mai potrivită pentru a ţine cumpăna exactă a funcţiilor, aşa încât să realizeze starea de libertate nu prin mijloace forţate, ci prin colaborarea organică a forţelor independente în joc.

În gândirea sa politică, Montesquieu a fost influenţat puternic de către spiritul fecund şi multilateral al englezului John Locke. Acesta credea că legile au o bază contractuală, că sunt rezultatul unor acorduri libere şi convenţionale între oameni. Montesquieu adânceşte acest mod de a vedea, adăugându-i nota preţioasă şi lămuritoare a unui paralelism necesar, între condiţiile cosmice şi cele istorice ale societăţilor în discuţie. Aşa cum se prezintă, gândirea lui politico-socială constituie o uriaşă pledoarie pentru ideea de libertate, ca bază de organizare şi armonizare a raporturilor omeneşti. El n-a pătruns departe în descifrarea de perspective vaste şi deschizătoare de orizonturi istorice, ci s-a menţinut doar la analiza înlănţuirilor simultane, acelea care alcătuiesc categoria staticii sociale, în opoziţie cu aceea a dinamicii sociale, prin care Vico va vedea, mai târziu, nu simultaneitatea, ci dimpotrivă, succesiunea genetică a formelor sociale. Libertatea visată de Montesquieu nu apare ca o cerinţă izvorâtă direct din natura omenească, ci ca o formă obiectivă, rezultând din înlănţuirea de neîndepărtat a forţelor care iau parte la alcătuirea structurală a societăţii.

VOLTAIRE

de I. Zamfirescu

François-Marie Arouet, zis Voltaire, fiul unui notar, s-a născut la Paris în anul 1694. Şi-a început studiile de maturitate prin a fi elevul iezuiţilor. Fiind forţat să stea în Anglia, între anii 1726 şi 1729, a făcut cunoştinţă, în acest timp, cu operele celor doi gânditori care aveau să devină părinţii formaţiei sale intelectuale: Locke şi Newton. După condamnarea faimoaselor sale *Lettres philosophiques*, s-a retras în Lorena, la Cirey, pe lângă Marchiza du Chatelet, căreia i-a dedicat, în 1738, reputata sa lucrare *Philosophie de Newton*. Reîntors la Paris, a trăit încărcat de onoruri până în 1750, când a găsit adăpost la curtea lui Frederic cel Mare, la Berlin. Certându-se cu acesta, pe problema unor atacuri îndreptate împotriva filosofului Maupertuis, revine în Franţa, petrece câteva luni la o mânăstire benedictină, trăieşte câţiva ani la Délices lângă Geneva şi se retrage pentru totdeauna la Ferney, de unde îşi îndreaptă, în toată Europa, cea mai mare parte a interesantei lui corespondenţe. În 1778, Voltaire a trecut în lumea dreptilor.

Gândirea lui Voltaire nu reprezintă un sistem filosofic propriu-zis. Cadrul ei epistemologic este fixat de către Locke şi Newton, în a căror filosofie Voltaire crede că se poate găsi tot ce stă în puterea şi în limitele spiritului omenesc. În majoritate, operele lui - atât cele filosofice, cât şi cele literare - alcătuiesc campanii împotriva prejudecăţilor contemporane şi, firesţe, în favoarea unui spirit nou, care să aducă viaţa intelectuală şi morală la nivelul

gândirii filosofice şi astfel să elibereze spiritualiceşte pe om din lanţul credinţelor obscurantiste în care îl ţineau legile şi moravurile epocii. În această străduinţă, Voltaire se bizuie, în primul rând, nu pe posibilitatea de transformare interioară a omului, ci pe puterea de convingere a ideilor, mai bine zis, a "luminilor". Sufleteşte, omul este veşnic acelaşi, stăpânit în permanenţă de egoism şi de pasiuni. Acestea îi fixează, în tabla de valori a creaţiunii, un loc al lui, specific, stabil şi necesar, din care n-ar avea motive şi nici posibilităţi să evadeze. Dacă aceste pasiuni devin adeseori periculoase, aceasta nu derivă din natura lor intimă, ci din cauza ignoranţei şi prejudecăţilor în care sunt învăluite, mai bine zis în care oamenii se complac ca să le învăluie. Misiunea filosofiei este de a influenţa spiritele şi de a le face să înţeleagă stilul moravurilor şi instituţiilor de care are nevoie progresul oamenilor. Din clipa în care un lucru devine inteligibil, prin aceasta, el se face şi util. Filosofia de până acum numără o mare mulţime de idei şi atitudini, pe marginea cărora nu s-a înregistrat, pentru soarta omenească, nici o utilitate. De aceea, exproprierea acestora va avea să constituie o necesitate spirituală şi socială de neîndepărtat.

Natura ocupă, în gândirea lui Voltaire, o parte însemnată. În această privinţă, el manifestă frecvent tendinţa de a reduce totul la două principii cardinale: *Dumnezeu şi Materia.* Credinţa într-o materie eternă, ordonată finalist de către Dumnezu, este, dintre toate credinţele posibile, cea mai convenabilă: ea nu prezintă dificultăţi în ce priveşte ordinea spirituală de care avem nevoie şi nu prejudiciază cu nimic viaţa morală, pentru că, în definitiv, obligaţiile noastre rămân aceleaşi, fie că ne sprijinim pe un „haos ordonat", fie pe un „haos creat". Pornind de la acest finalism, Voltaire aseamănă Universul cu un orologiu, construit de către spiritul geometric al lui Dumnezeu (*Dieu, éternel géometre*). Se ridică împotriva celor care postulează necesitatea unei cosmogonii ca rezultat firesc al înlănţuirii de cauze din Univers, în loc de a simţi starea actuală a lumii mai direct, ca pe o realizare unică şi privilegiată a Divinităţii. În susţinerea acestei credinţe, fizica newtoniană îi dă un sprijin categoric. Elementele pe care acesta le pune în valoare îi apar ca aparţinând, în primul rând, nu unui sistem de raţiuni mecanice, ci unei voinţe ordonate şi atotputernice a Divinităţii, în vederea efectelor pe care aceste elemente le au de înfăptuit. Voltaire crede în imutabilitatea speciilor animale, ca şi în aceea a speciilor chimice, îndepărtând astfel ideea transformărilor chimice, pe care o consideră drept o simplă „aparenţă". Scepticismul său se întinde, de altminteri, pe un domeniu larg şi variat: astfel, se îndoieşte că în cuprinsul speciei omeneşti s-ar fi putut ivi transformări atât de mari, încât să ducă la formarea raselor, sau, în altă parte, că mişcările fizice ale globului ar fi putut fi, prin acţiunea lor mecanică, mai hotărâtoare pentru formarea munţilor, văilor etc., decât ar putea fi un anumit finalism imperturbabil, în numele căruia există o ordine necesară, cu un rol indispensabil în viaţa lumii şi a tuturor elemtelor care o alcătuiesc.

În ceea ce construieşte despre problema omului, Voltaire este condus de aceeaşi concepţie de bază a fixităţii, inspirată din fizica newtoniană. În structura lor intimă, atributele spiritului omenesc sunt neschimbătoare. De aceea, Voltaire dezvoltă clasica lui ostilitate faţă de tema creştină - aşa cum o ilustrează în special Malebranche şi Pascal - potrivit căreia soarta omenească apare ca un lanţ de aşteptări, de pregătiri şi de transformări continue, în vederea unei fericiri finale şi eterne. Pe Pascal îl denumeşte „mizantropul sublim", şi arată că, determinat de un temperament delicat, de o sănătate şubredă şi de o imaginaţie nemăsurat de tristă, el este aplecat să facă din om o formă misterioasă, furată şi stăpânită de enigme, sortite să rămână mai mult enigmatice decât înţelese. În realitate, faptele stau altfel. Omul nu este o

plăsmuire misterioasă, ci o formă precisă, înfiptă cu rădăcini temeinice în natură, înzestrată cu pasiuni pentru a-i servi la adaptarea ei în viaţă, şi cu raţiune, pentru a-şi guverna soarta la un nivel mai înalt, superior celorlalte animale. Conflictele lui intime, din care Pascal este dispus să facă teme structurale ale unui zbucium metafizic, în fond, au misiunea mai practică a unor ingrediente necesare, pentru a căror explicare nu poate fi nevoie de postulări mistico-filosofice, cum ar fi aceea a păcatului originar din doctrina creştină. Astfel: nesiguranţa din sufletul omenesc este o trăsătură naturală, fără de care psihologia noastră nu s-ar putea realiza; amorul propriu este, înainte de orice, o valoare socială, cu un rol precis în desfăşurarea acţiunilor care privesc viaţa în comun; năzuinţele noastre, în ce priveşte problemele viitorului, sunt expresia nemijlocită a nevoii de acţiune, aşa cum rezultă, în primul rând, din conformaţia noastră biologică etc., etc. Într-un cuvânt, Voltaire vrea să impună credinţa unei naturi omeneşti imuabile, pe care o opune, categoric, lanţului de nelinişti şi aşteptări înfrigurate, ce însoţesc dezbaterile şi temele filosofiei creştine.

În cartea sa *Essai sur les moeurs*, Voltaire se înscrie pe o poziţie exact contrară celor pe care le întâlnim în *Histoire universelle* a lui Bousset, sau în *Cité de Dieu* a Sfântului Augustin. Aceştia doi din urmă vedeau în înlănţuirea faptelor istorice o solidaritate universală în timp şi spaţiu, dominată de existenţa hotărâtoare a unui plan şi a unei intenţionalităţi divine. După Voltaire, dimpotrivă, istoria este un joc uriaş al pasiunilor omeneşti, în care moravurile au un rol preponderent faţă de evenimentele istoriei propriu-zise şi în care atmosfera şi spiritul ei general alcătuiesc, în epoca respectivă, valori mai concludente decât indivizii ce o populează. Trecutul nu are decât o însemnătate ştearsă. Atunci când insistă ca să trăiască în cugetul oamenilor, el ia forma dizolvantă a unei prejudecăţi apăsătoare. Semnificaţia istorică şi socială a epocilor se desprinde lămuritor, nu solidarizându-le cu blocul inform şi perimat al trecutului, ci dimpotrivă, luându-le pe fiecare în parte, ca pe nişte forme izolate şi unice.

Alături de asemenea discontinuităţi în timp, gândirea voltairiană întrevede şi existenţa discontinuităţilor în spaţiu. În această privinţă, Voltaire citează cazul civilizaţiilor asiatice şi americane, care se întemeiază pe alte premise şi pe alte valori decât civilizaţiile europene, dar care tind stăruitor, totuşi, să se omogenizeze cu acestea. Tot aşa, e caracteristică discontinuitatea remarcată de Voltaire, privitoare la cele două tipuri de istorii simultane, pe care le scriu de la sine popoarele, prin procesul lor firesc de desfăşurare: una este istoria oficială, a împăraţilor, a războaielor, a luptelor civile şi ecleziastice, care dă măsura exactă a pasiunilor şi a intereselor omeneşti; cealaltă este o istorie mai modestă, aproape necunoscută, a celor care creează bunuri de civilizaţie, a celor care descoperă unelte noi de lucru, o istorie scrisă viu, nu cu aritificii convenţionale, ci cu fapte, de către oameni întregi care, de cele mai multe ori, au în loc de diplome un instinct sănătos, al puterii lor de creaţie şi al misiunii lor omeneşti. În faţa acestui instinct, credinţele pompoase şi convenţionale ale „doctorilor" oficiali nu au decât înfăţişarea tristă a unor forme absurde sau poate chiar mai mult decât atât.

În materie politică, Voltaire se deosebeşte mult de Montesquieu, împotriva căruia îndreaptă adesea săgeţi şi critici necruţătoare. El crede în necesitatea unui despotism luminat, realizat prin monarhi puternici, de tipul lui Petru cel Mare, Frederic II sau Caterina II, a căror autoritate să fie susţinută prin aderarea lor continuă la adevărul şi înţelepciunea luminilor filosofice. Echilibrul şi progresul real al omenirii, înfăptuit prin dezvoltări armonice ale moralei, artei, ştiinţei şi tehnicii, nu stau în natura obiectivă a vieţii sociale, ci în modul cum aceasta poate fi susţinută prin domnia luminată a unui guvernământ bun şi puternic. Astfel, teza politico-socială a lui

Voltaire se desprinde clar: Faptele istoriei au direcţia pe care le-o imprimă voinţa şi pasiunile omeneşti, fără altă condiţionare, în desfăşurarea lor, decât aceea pe care le-o pot da lipsa sau prezenţa raţiunii. Cu alte cuvinte, Voltaire îşi alcătuieşte despre natura omenească o concepţie simplă, întemeiată pe un fel de realism empiric, emancipat de tot ce ar putea să pară misterios, himeric sau neînţeles în mod imediat. Este o concepţie asemănătoare cu toate celelalte din epoca lui, superioară însă acestora prin felul precis în care au fost formulate propoziţiile ei şi prin consecvenţa marcată pe care o realizează lămuritor, de-a lungul tuturor lucrărilor lui.

În tot ce a gândit cu specific filosofic, chiar fără a fi întotdeauna original, totuşi prin pasiunea pe care a pus-o în apărarea convingerilor şi prin verva scânteietoare în care a putut să le înfăţişeze, Voltaire a ştiut să se facă ascultat, să impună convingeri, să stea în centrul mişcărilor ideologice ale timpului său şi să dea semnul energic al unor mari acţiuni de emancipare, cu răsunet universal în istoria spiritului omenesc.

JEAN JACQUES ROUSSEAU

de Şt. Şoimescu

Noua Héloisă

Noua Heloisă zugrăveşte, dacă lăsăm deoparte latura romantică, sentimentală şi de imaginaţie, oazele de naturaleţe reală pe care le mai poate găsi cineva ici şi colo, în starea de societate a omului şi care după el s-ar putea realiza peste tot.

Contractul social pune şi rezolvă problema societăţii politice în raport cu dezvoltarea naturală a omului. Arătând originea societăţii născute din necesitatea de a înfrunta condiţiile adverse ale vieţii, Rousseau o întemeiază pe un pact între grupul indivizilor şi suveranul căruia aceştia îi încredinţează guvernarea lor. Alienarea totală a drepturilor naturale grupului social înseamnă însă o trecere pe un plan nou de viaţă în care, dacă individul şi-a pierdut libertatea absolută, a câştigat însă, prin supunerea lui binelui şi interesului colectiv, o libertate nouă care este independenţa de instincte, astfel adevărata libertate morală. Contractul social indică astfel perspectiva unei societăţi perfecte în care esenţa bună a individului se realizează deplin în cadrul colectivităţii. *Emile* arată caracterul omului natural în starea socială şi mijloacele de a-l educa pentru această stare fără a-i altera firea. Aceste din urmă trei, Rousseau recomandă să fie citite în ordinea inversă a producerii lor; se poate vedea de aici temeiul pe care-l punea pe educaţie pentru binele statului şi dependenţa în care vedea fericirea particularilor de conducerea lucrurilor publice. În toate aceste lucrări în care creşte şi se desăvârşeşte sistemul lui Rousseau, sunt remarcabile bogăţia observaţiei de fapte pe care îşi sprijină postulatele, analiza metodică, construcţia logică strânsă, pătrunderea psihologică, strălucirea argumentărilor, abilitatea cu care întâmpină obiecţiile, unitatea ideilor de bază care face posibilă recunoaşterea unui sistem continuu în părţile diverse ale operei lui. Aceste principii directoare sunt noţiunea de natură şi aceea de libertate, sentimentul intim, fericirea generală privită şi ca scop al vieţii, şi ca un criteriu pentru judecarea legitimităţii instituţiilor, spiritualitatea omului.

Tot ce susţin filosofii e aşa de precis contradictoriu, spune Rousseau, încât judecata nu poate culege de la ei decât scepticism general şi îndoieli fundamentale, îndoială asupra lui Dumnezeu şi a vieţii aşa de nesuferită lui.

„Cercetai pe filosofi... i-am găsit pe toţi trufaşi, afirmativi, dogmatici, chiar în pretinsul lor scepticism, nimic rămânându-le necunoscut, nimic dovedind, bătându-şi joc unii de alţii... (pag. 296, *Emile*).

Deşi am încercat adesea rele mai mari, niciodată n-am dus o viaţă atât de stăruitor neplăcută ca în aceste timpuri de turbare... când... nu scoteam din lungile mele meditaţii decât nesiguranţă, întuneric, contradicţii asupra cauzei fiinţei mele şi asupra regulii datoriilor mele...

Îndoiala asupra lucrurilor pe care este important să le cunoaştem este o stare prea violentă pentru spiritul omenesc...". (*Emile*, pag. 297).

Rousseau era departe de a găsi, ca Montaigne, că îndoiala constituie o pernă pe care se odihneşte bine un cap bine făcut. Unde îşi poate găsi dar cineva un punct de sprijin, o certitudine, un îndreptar pentru minte şi faptă? În noi înşine, spune Rousseau, în adâncul adevărat al firii noastre. Să dăm deoparte tot ceea ce o civilizaţie şi o cultură artificială au îngrămădit deasupra, şi după ce vom descoperi care sunt firea şi menirea hotărâtă omului de natură, să ne întoarcem la calea adevărată de la care ne-am rătăcit. În aceasta se cuprinde ideea directoare a lui Rousseau - civilizaţia şi cultura au artificializat şi au nenorocit pe om - şi problema lui fundamentală, întoarcerea la natură, la calea normală a dezvoltării omului. Cercetare destul de anevoioasă în vederea căreia Rousseau analizează întâi uneltele de folosit, adică facultăţile noastre de cunoaştere, pentru a şti cât se poate încrede în ele.

Primul lucru pe care-l observă cineva când îşi aţinteşte privirile asupra vieţii lui lăuntrice este deosebirea dintre eu şi non-eu, dintre senzaţie şi obiectul senzaţiilor. Prelucrarea senzaţiilor constituie un fapt care presupune în om o forţă activă deosebită de aceea pasivă a primirii de senzaţii: „a percepe este a simţi; a compara este a judeca... prin senzaţie obiectele ni se prezintă despărţite, izolate... prin comparaţie, le mişc, le transport, ca să zic aşa, le aşez unul peste altul, spre a hotărî asupra deosebirii sau asupra asemănărilor şi în general asupra tuturor raporturilor lor. După mine, facultatea deosebitoare a fiinţei active sau inteligente este de a putea da un înţeles acestui cuvânt *este*, caut zadarnic în fiinţa curat simţitoare forţa inteligentă care suprapune şi care apoi hotărăşte... această fiinţă pasivă va simţi fiecare obiect aparte... dar neavând nici o putere ca să le aşeze unul peste altul, nu le va compara niciodată, nu le va judeca" Greşeala în compararea senzaţiilor vine de la fiinţa care judecă şi însuşi faptul că există greşeală în comparare, dovedeşte existenţa fiinţei active. „Să se dea cutare ori cutare nume acestei puteri a spiritului meu care alătură şi îmi compară senzaţiile; fie ea numită atenţie, meditaţie, reflecţie sau cum veţi voi; oricum, adevărul e că ea este în mine, că eu singur o produc, deşi nu o produc decât cu prilejul impresiei pe care o fac asupră-mi obiectele... fără a fi stăpân să simt sau să nu simt, sunt stăpân să examinez mai mult sau mai puţin ceea ce simt" În prelucrarea senzaţiilor intervine o facultate activă, căci: „de am fi numai pasivi în funcţia simţurilor noastre, n-ar exista între ele nici o comunicaţie... sau n-am simţi niciodată nimic dinafară de noi sau ar exista pentru noi cinci substanţe sensibile de a căror identitate n-am avea nici un mijloc să ne dăm seama"

Din faptul că facultatea judecătoare e supusă greşelii, Rousseau scoate o confirmare a regulii lui de a se încrede mai mult în sentiment decât în raţiune: „nu sunt deci numai o fiinţă simţitoare şi pasivă, ci o fiinţă activă şi inteligentă... Ştiu numai că adevărul este în lucruri şi nu în spiritul meu care le judecă şi că eu cu cât pun mai puţin de la mine în judecăţile pe care le fac asupra lor, cu atât sunt mai sigur aproape de adevăr: astfel regula mea de a mă lăsa mai mult pe seama sentimentului decât a raţiunii este întărită de însăşi raţiunea".

S-ar putea obiecta că un sentiment al dreptății foarte real pe care-l au atâția oameni nu-i împiedică totuși de a face rău, însă acestei obiecții Rousseau îi răspunde că sentimentul nu lucrează singur la omul artificializat, ci sub apăsarea opiniei publice, a prejudecăților, a o mulțime de factori intelectuali, cu alte cuvinte. Avem sentimentul binelui și al răului, dar el nu cuprinde și catalogul acțiunilor de care trebuie legate; „adevărul sentimentelor depinde foarte mult de justețea ideilor", spune el.

Tot ce e în afară de *eu* e materie, oricare ar fi de altminteri natura materiei în sine: „chiar de n-ar fi decât idei, încă ar fi adevărat că aceste idei nu sunt „eu"

Simțurile ne prezintă materia prin proprietățile ei esențiale. Mișcarea nu-i este esențială, de vreme ce nu-i este permanentă și deci îi e comunicată din afară. Animalul și omul însă au mișcări spontane: „știu lucrul acesta, fiindcă îl simt... mișcarea (mea) nu are altă cauză imediată decât voința mea"

„Primele cauze ale mișcării nu sunt în materie...; cu cât observ mai mult acțiunile și reacțiunile forțelor din natură lucrând unele asupra altora, cu atât găsesc că din efecte, tot trebuie să ajungem la o voință drept primă cauză, căci a presupune un progres de cauze la infinit este a nu mai presupune nici o cauză... nu există adevărate acțiuni fără voință. Iată primul meu principiu. Cred deci că o voință mișcă universul și însuflețește natura. Iată prima mea dogmă". (*Emile*, pag. 304).

Rousseau spune lămurit că nu vede în ce fel voința, care nu-i ceva fizic, poate produce o acțiune fizică; însă faptul că nu poate explica un lucru nu-i destul ca să-i nege existența pe care o simte; și este drept că nu era în nici un caz mai ușor de explicat cum materia, care e fizică, ar putea produce voința și toate facultățile sufletului, care nu-s fizice.

De fapt nici teoria energetică de mai târziu, - căreia de altminteri îi face loc când spune: „fie că materia este eternă sau creată, că există un principiu pasiv sau că nu există, oricum este sigur că totul e una și anunță o inteligență unică", (*Emile*, pag. 309) - n-a ajuns să lămurească misterul cauzei prime, corespondența dintre cele două fețe ale realității: fizicul și sufletescul. Concluzia ultimă asupra realității absolute rămâne tot un act de credință, oricare ar fi de altminteri sensul în care se îndreaptă; câtă vreme cunoașterea nu va putea prinde mecanismul primului motor și experiența nu-l va putea verifica, vom rămâne, oricât am mai întinde câmpul științei, sub stăpânirea necesară a ipotezei, și actul de credință al lui Rousseau își va păstra toată puterea.

Trebuie observat că Rousseau nu desparte niciodată speculația filosofică de confirmările sentimentului intim; el nu spune, ca Descartes: „Cuget, deci exist", dar toate paginile lui spun: simt, deci sunt, după cum atunci când caută probele existenței lui Dumnezeu, spune: „Simt pe Dumnezeu, deci este", chiar atunci când rațiunea nu-i mai poate răspunde la toate obiecțiile pe care și le pune. Sentimentul intim este axioma de la care pornește sistemul lui. Scopul practic care îl îndreaptă e aflarea căii spre fericire a omului.

Căci pentru a arăta deosebirea fundamentală dintre fenomenul pasiv al senzației și acela al judecății și a trage aici concluzia că există în om două principii deosebite, Rousseau face o pătrunzătoare analiză, care e totodată și o minunată argumentare, spre a arăta că ordinea mișcărilor, așa de complexă din univers, dovedește nu numai existența unei voințe ca prim motor, dar a unei voințe inteligente:

„Ideea mișcării nu-i altceva decât ideea transportului dintr-un loc în altul: nu există mișcare fără direcție, căci ceva individual nu se poate mișca în același timp în toate sensurile. În ce sens dar se mișcă materia în mod necesar? Toată materia în corp are o mișcare

uniformă sau fiecare atom îşi are o mişcare proprie? După prima idee, toată materia trebuie să formeze o masă solidă şi nedivizibilă; după a doua, nu trebuie să formeze decât un fluid risipit şi incoerent, fără să fie cu putinţă ca doi atomi să se unească. După care direcţie se va face această mişcare comună a întregii materii? În linie dreaptă sau circular, în sus sau în jos, la dreapta sau la stânga? Dacă fiecare moleculă de materie îşi are direcţia particulară, care o să fie cauzele tuturor acestor diferenţe? Dacă fiecare atom sau moleculă de materie n-ar face altceva decât să se învârtească pe propriul ei centru, niciodată nimic nu ar ieşi din locul lui şi nu ar exista mişcare comunicată; şi încă tot ar trebui ca această mişcare circulară să fie determinată într-un sens. A da prin abstracţie o mişcare materiei este a spune cuvinte care nu înseamnă nimic, iar a-i da o mişcare determinată înseamnă a presupune o cauză care s-o determine. Cu cât înmulţesc forţele particulare, cu atât am de explicat mai multe cauze noi, fără să găsesc vreodată un agent comun care să le dirijeze. Departe de a putea imagina vreo ordine în convergenţa întâmplătoare a elementelor, nici măcar nu-mi pot închipui lupta între ele, şi haosul universului mi-e mai de neînţeles decât armonia lui. Admit că mecanismul lumii poate să nu fie de înţeles pentru spiritul omenesc; dar de îndată ce un om se apucă să-l explice, trebuie să spună lucruri pe care oamenii să le priceapă"

Armonia Universului înlătură ideea întâmplării: „cred deci că lumea este guvernată de o voinţă puternică şi înţeleaptă, văd acest lucru sau mai degrabă îl simt" Ceea ce rămâne ascuns pentru om din natura lui Dumnezeu în afară de voinţă, putere, înţelepciune, şi din esenţa metafizică a lucrurilor nu e important pentru conducerea de sine a omului. Recunoştinţa faţă de Dumnezeu, care l-a făcut rege al naturii, „îi este dictată de natura însăşi", fiindcă e o consecinţă naturală a dragostei de sine să cinstim pe cine ne apără şi să iubim pe cine ne vrea binele" (*Emile*, pag. 310).

Cum se explică dezordinea, haosul care domneşte între oameni, pe când în natură e ordine şi armonie? Prin libertatea pe care o are omul de a alege între bine şi rău, prin liberul arbitru ce i-a fost dat ca să-i condiţioneze viaţa morală şi din care se poate deduce probabilitatea unei supravieţuiri, limitate ori nu, a sufletului. Răul în natură ar fi dezordinea şi acest rău nu există de vreme ce acolo totul e ordine. Însăşi bunătatea lui Dumnezeu este dragoste de ordine. În natură totul se petrece după legi constante şi între lucruri lipsite de simţirea de sine. Omul însă are ca sentiment primordial, ca orice fiinţă vie, dragostea de sine, necesară pentru propria-i conservare, are şi simţirea care-i dă de ştire în faţa cauzelor ce dăunează. Toate aceste cauze de vătămare omul le numeşte „rău" Pentru omul natural în stare de natură putem bănui că lucrurile se petrec cum se petrec cu copilul care se loveşte de ceva. Chiar dacă uneori se necăjeşte pe ceea ce i-a cauzat durere, nepăsarea pricinii îl cuminţeşte repede. Omul artificializat însă din starea de societate stabileşte între el şi lucruri o sumă de raporturi complexe, care şi în faţa legilor inevitabile ale naturii, în faţa morţii bunăoară, nu-l scutesc de zadarnice frământări sufleteşti. Cu atât mai complexe sunt raporturile care se stabilesc între indivizi în societate. Înlesnirile traiului aduse de viaţă în această stare înmulţesc nevoile. Din comparaţia cu ceilalţi oameni se naşte invidia. De aici înainte vin toate răutăţile omeneşti.

„Ceea ce face pe om în mod esenţial bun este să aibă puţine nevoi şi să se compare puţin cu ceilalţi, ceea ce îl face în mod esenţial rău este a avea multe nevoi şi a se compara mult cu ceilalţi" Tot răul de care suferă omenirea civilizată vine prin determinări izvorâte din ea însăşi, nu din vreun principiu exterior. Dar determinarea aceasta nu-i absolută şi fatală, de vreme ce omul care o creează prin liberul lui arbitru o poate şi suprima.

Binele şi răul omenesc pe latura fizică sunt deci principii de preţuire, care în afară de fiinţa simţitoare nu au nici un temei. Ele sunt semne de potrivire sau nepotrivire a instinctului de viaţă cu fenomenele ce ating pe individ; pentru ordinea universală nu au importanţă. Pe latura morală însă, ele sunt semne ale legăturii omului cu divinitatea.

Pentru definirea omului natural, Rousseau întrebuinţează procedeul ştiinţelor naturale, eliminând toate particularităţile de rasă, de epocă, de caracter individual şi menţinând numai ceea ce este cu desăvârşire comun tuturor oamenilor, cu alte cuvinte ajunge la o pură noţiune, la o abstracţie pe care o prezintă foarte lămurit ca atare[1]. Cum spune Francisque Vial în frumosul lui studiu *Omul natural al lui Roseeau*: "Nu-i vorba aici nici de antropologie, nici de istorie, suntem pe terenul logicii". (*Revue Pédagogique* nr. 12, 1912 pag. 593). Rousseau o formulează aşa:

„Meditând asupra primelor şi celor mai simple operaţiuni ale sufletului omenesc, îmi pare că descopăr în ele două principii anterioare raţiunii, dintre care unul ne face să ţinem cu înflăcărare la bunăstarea noastră şi la păstrarea noastră înşine, iar celălalt ne inspiră o respingere naturală de a vedea pierind sau suferind vreo fiinţă simţitoare şi mai ales pe semenii noştri" Adică dragostea de sine şi mila sunt cele două sentimente primordiale ale omului. Dragostea de sine e mai veche totuşi. Mila s-a născut din ea în momentul trecerii de la curata animalitate la umanitate. „Dragostea de sine esenţială oricărei fiinţe care se simte pe sine (pag. 315, *Emile*) este izvorul pasiunilor noastre, originea şi principiul tuturor celorlalte, singura care se naşte cu omul şi care nu-l părăseşte niciodată atâta cât trăieşte..., pasiune primitivă, înnăscută, anterioară oricărei alta, şi ale cărei modificări, într-un fel, sunt toate celelalte pasiuni, însă cele mai multe din aceste modificări au cauze străine, fără de care nu s-ar fi format niciodată; şi aceste modificări, departe de a ne fi de folos, ne strică; ele schimbă primul lor scop şi merg împotriva principiului lor: atunci se găseşte omul în afară de natură şi intră în contrazicere cu sine" (*Emile* pag. 288).

Dragostea de sine trebuie să fie puternică şi statornică, fiindcă omul trebuie să aibă grijă de el însuşi. Ea este un sentiment necesar, de care omul n-ar putea fi lipsit, fără a fi sortit pieirii. Însă acest sentiment, care în chip normal lucrează atât cât e necesar pentru interesul individului şi apoi se ascunde ca şi cum n-ar fi, în viaţa socială suferă o intensificare, o hipertrofie primejdioasă, prin comparare cu ceilalţi oameni şi devine astfel ceea ce J.J. Rousseau numeşte amor propriu: „prima grijă pe care o deşteaptă într-însul această comparaţie este de a dori primul rând, primul loc. Iată punctul la care dragostea de sine se schimbă în amor propriu" (*Emile* pag. 257). Amorul propriu face pe oameni invidioşi, susceptibili, mândri, răi şi cruzi. „La începutul vieţii lui deci omul, singuratic ca orice animal în stare primitivă, era stăpânit de singurul sentiment, obscur şi puternic, al dragostei de sine, acţiunile lui nu puteau fi astfel decât reflexul nevoilor lui reale şi dezvoltarea lui fiind în funcţie de acţiune şi reacţiune cu mediul natural, nu se putea face decât pe linia normalului. Aşadar, ajungerea la viaţa de societate a fost ceva normal. În societate însă, din pricina unui

1) "Acest studiu al omului originar, al adevăratelor lui nevoi şi al principiilor fundamentale ale datoriilor lui, este şi singurul mijloc bun care poate fi întrebuinţat spre a înlătura acea mulţime de greutăţi ce se înfăţişează cu privire la originea neegalităţii morale la adevăratele temelii ale corpului politic, la drepturile reciproce ale membrilor săi..." (*Discours sur l'inégalité*, pag. 78).

„...Fără studiul serios al omului, al facultăţilor sale naturale şi al dezvoltărilor lor succesive, niciodată nu o să izbutim... să despărţim în actuala alcătuire a lucrurilor, ce a făcut voinţa divină de ceea ce meşteşugul omenesc a pretins că face" (*Ibidem*, pag. 78).

instrument nou, minunat şi imperfect, grosier şi subtil totodată, care se dezvoltă pe încetul în fiinţa omului, luând locul instinctului, adică inteligenţa în forma ei primă de imaginaţie, omenirea o ia pe calea artificialităţii"

Rousseau spune limpede că omul lui natural e o ipoteză necesară pentru precizarea nevoilor adevărate ale omului pe linia lor de dezvoltare normală, prin lămurirea naturii lui adevărate (*Discours sur l'inégalité*, pag. 75).

Ştiinţa nu cunoaşte încă istoria exactă a vieţii primilor oameni. A-i presupune cu apucăturile simple ale animalului care nu ascultă de alte legi decât de ale mediului natural şi ale nevoilor lui, buni în sensul că, neatacaţi de nimeni, nu atacau pe nimeni spre a face răul de dragul răului ori pentru satisfacerea altor vicii, pe care nu aveau cum să le aibă[1]; fericiţi fiindcă aveau toate satisfacţiile vieţii instinctive şi a libertăţii nestingherite de constrângerile sociale, fiindcă nu cunoşteau nici una din pasiunile care rod sufletul omului civilizat şi nici una din robiile acestuia nu constituie nici în lumina ştiinţei actuale vreo aberaţie. Omul, de va fi fost vreodată în acest stadiu, a fost un simplu animal şi Rousseau adaugă că fără relele de care s-a lăsat cotropit în starea de societate, ar trebui să binecuvânteze schimbarea care din rândul de simplu animal l-a ridicat la demnitatea de om. Indignarea contemporanilor care n-au vrut să vadă în paradoxurile uneori violente ale lui Rousseau o satiră îndreptăţită a unui iubitor de oameni împotriva condiţiilor care îi fac nefericiţi, a unui suflet profund religios şi moral împotriva condiţiilor care înjosesc şi coboară pe om din demnitatea de fiinţă morală, pare ciudat de neînţelegătoare. E destul de evident că Rousseau nu socoteşte viaţa în societate incompatibilă cu dezvoltarea naturală şi întregul sistem expus în *Emile* nu are alt scop decât să arate cum se poate forma omul natural pentru starea de societate şi de civilizaţie care e bună, dacă este „natura însăşi într-un grad de dezvoltare superior" (*Höffding*, pag. 516).

Împrejurările actuale în care trăieşte societatea actuală sunt rele şi educaţia omului e rea de vreme ce peste tot, în toate stările sociale, fără excepţie, omul e nefericit.

Îndreptarea e cu putinţă printr-o nouă educaţie, care să dea oamenii necesari unei organizări politice înţelepte şi aceasta să vegheze o ordine socială dreaptă.

Odată depărtat de la starea primitivă, omul nu se mai poate întoarce la ea, spune Rousseau, şi după felul cum cinsteşte darul de întâietate făcut omului de Dumnezeu, nici nu pare că el ar dori această întoarcere. Viaţa nu permite nici starea pe loc, nici întoarcerea la ceea ce a fost. Trebuie mers înainte, însă a merge înainte nu-i tot una cu a merge pe drumul adevărat. O diagramă foarte simplă poate înfăţişa ideea lui Rousseau despre progres.

Întoarcerea înapoi nu-i cu putinţă, dar revenirea la linia normală, regenerarea, da.

Din dragostea de sine s-a dezvoltat în om, în atingere cu suferinţa celorlaţi în care şi-a recunoscut suferinţa proprie, mila, sentiment mult mai activ la omul simplu decât la omul cultivat.

„Sentiment obscur şi puternic în omul sălbatic, dezvoltat şi slab în omul civil" (*Disc.*, pag. 109). Mila este sentimentul mulţumită căruia pot progresa legăturile sociale; "cu toată morala lor oamenii n-ar fi fost decât nişte monştri, dacă natura nu le-ar fi dat mila în sprijinul raţiunii... din această singură calitate izvorăsc toate virtuţile sociale..." (*Disc.*, 108). Din viaţa socială se naşte moralitatea: „atâta timp cât sensibilitatea îi rămâne mărginită la fiinţa lui, nu există nimic moral în acţiunile omului; numai când începe să se întindă în afară

1) Bunătatea omului natural este: "tăcerea patimilor şi ignoranţa viciului". (*Discours sur l'inégalité*, pag. 106)

de el, dobândeşte mai întâi sentimentele şi apoi noţiunile binelui şi a răului, care-l constituie cu adevărat om"

În ordinea ierarhică a creaţiei omul se găseşte în primul rând. Ceea ce îi dă întâietate nu-i desigur starea lui primitivă de animal pădureţ, ci lumina sădită în el de creator şi puterea de a o duce până la conştiinţă.

Dar dacă omul a avut ca sentiment primordial înnăscut unicul sentiment al dragostei de sine, care pare indiferent la bine şi la rău, cum a putut trece la moralitate? Fiindcă omul, spune Rousseau, fiind de la origine trup şi suflet, dragostea de sine trebuia să ţină de amândouă substanţele fiinţei lui. În singurătatea primitivă, ea lucra numai ca poftă a simţurilor. În societate, lucrează ca iubire de ordine şi „dezvoltată şi devenită activă poartă numele de conştiinţă" (*Lettre à Mr. de Beaumont* p. 444. Classiques Garnier).

În om „înclinarea de a se prefera pe sine oricărui alt lucru este naturală", dar în acelaşi timp „primul sentiment de dreptate este înnăscut în inima lui"; e stăpânit de iubirea frumosului moral, şi în acelaşi timp robit de patimi josnice. Între aceste condiţii contrare, omul are posibilitatea de a alege: „Nici un lucru material nu-i activ prin el însuşi şi eu sunt... simt aceasta, şi acest sentiment care-mi vorbeşte e mai puternic decât raţiunea care-l combate. Am un corp..., dar voinţa mea e independentă de simţurile mele;... cad sau rezist şi simt perfect în mine însumi când fac ceea ce am vrut să fac sau când cedez patimilor mele. Am întotdeauna puterea de a vrea, nu puterea de a executa, sunt sclav prin viciile mele şi liber prin remuşcări; sentimentul libertăţii mele nu se şterge în mine decât când mă depravez şi când împiedic în fine vocea sufletului de a se ridica împotriva legii trupului". Natura omului e deci îndoită şi are într-însa libertatea de a alege între bine şi rău: „Principiul oricărei acţiuni este în voinţa unei fiinţe libere; nu există adevărată voinţă fără libertate. Omul e liber în acţiunile sale şi deci însufleţit de o substanţă nematerială. Acesta e al treilea articol de credinţă al meu". (*Emile*, pag. 215).

Rousseau cere sentimentului său interior confirmarea ideilor sale şi în conformitate cu el enunţă maxima simplă a regenerării. „Fii drept şi vei fi fericit" Faptul că în lumea aceasta dreptatea nu aduce totdeauna fericirea este un motiv puternic de a crede într-o viaţă viitoare. Ordinea, care e lege universală, cere pentru satisfacerea ei pedepsirea răului şi răsplata binelui. Dumnezeu, care e viaţă şi putere, deci dreptate şi bunătate, trebuie să-şi împlinească făgăduiala de fericire „implicit cuprinsă în ideea binelui pe care a dat-o omului în acelaşi timp când i-a dat şi conştiinţa drept călăuză" Prea adesea raţiunea ne înşală, dar conştiinţa nu înşală niciodată, cine o urmează se supune naturii...

Ajuns la acest punct, Rousseau îşi lărgeşte şi completează noţiunea sa de om natural: „Oricare ar fi cauza fiinţării noastre, ea s-a îngrijit de păstrarea noastră, dându-ne sentimente potrivite cu firea noastră; şi nu s-ar putea nega că cel puţin acestea nu ar fi înnăscute. Aceste sentimente, întrucât priveşte individual, sunt dragostea de sine, teama de durere, groaza de moarte, dorinţa de bunăstare. Însă dacă nu ne putem îndoi că omul este sociabil prin natura sa, sau cel puţin făcut să ajungă sociabil, tot astfel nu ne putem îndoi că el nu poate fi aşa decât prin alte sentimente înnăscute, relative la specia lui.

Dar tocmai din sistemul moral format de acest îndoit raport cu sine şi cu semenii săi, se naşte impulsul conştiinţei... de îndată ce raţiunea îi arată binele, conştiinţa lui îl îndeamnă să-l iubească. Acesta este sentimentul, care-i înnăscut". Conştiinţa, sentimentul interior, e terenul solid unde ne găsim punctul de sprijin pentru raţiune, când, încrezându-se în singurele-i puteri,

ea este ispitită să se piardă în construcţii extravagante: „Mulţumită cerului, iată-ne mântuiţi de acea înfricoşătoare pompă a filosofiei: putem fi oameni, fără a fi savanţi; scutiţi de a ne mistui viaţa în studiul moralei, avem cu mai puţină cheltuială o călăuză mai sigură în dedalul imens al părerilor omeneşti. Dar nu-i destul că această călăuză există, trebuie să ştim s-o recunoaştem şi s-o urmăm. Dacă vorbeşte tuturor inimilor, de ce numai aşa puţine o înţeleg? Ei!, fiindcă ne vorbeşte limba naturii, pe care toate ne fac s-o uităm" (*Emile*, pag. 327).

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

de C. Floru

Monadologia

Trebuie să observăm mai întâi că, în filosofia lui Leibniz (n.1646-m.1716), sufletul are încă înţelesul larg pe care i-l dădea psihologia aristotelică. În adevăr, Leibniz nu împărtăşeşte părerile carteziene asupra caracterului automat al vieţii animale. În loc să se limiteze la cercul restrâns al conştiinţei reflexive, privilegiul fiinţelor raţionale, psihologia lui îmbrăţişează întregul şir al vieţuitoarelor, cunoaşte o întreagă ierarhie de forme ale vieţii psihice, de la simţirea confuză până la apercepţia clară şi distinctă. Sufletul este, aşadar, prin funcţia lui, un principiu biologic general, legat de toate manifestările vieţii. Folosit de Leibniz la interpretarea noţiunii de substanţă, principiul acesta îşi lărgeşte încă raza de acţiune până la îmbrăţişarea universului întreg. Sistemul lui Leibniz este un *panvitalism* şi în acelaşi timp un *panpsihism*. Unităţile ultime din care e alcătuită realitatea posedă „ceva vital", sunt înzestrate cu „un fel de percepţie", în virtutea căreia exprimă, fiecare din punctul său de perspectivă, universul întreg.

Unităţile acestea Leibniz le numeşte mai întâi „puncte metafizice" şi „atomi de substanţă", ca să sublinieze ce le apropie şi ce le desparte de concepţiile mecaniste[1]. Începând din 1696, el întrebuinţează un termen nou, acela de „monadă"[2], care va da numele său întregului sistem.

Monada e aşadar substanţa imaterială din care se construieşte realitatea lumii. La determinarea acestui concept toate disciplinele pozitive şi-au adus contribuţia, mai întâi mecanica, apoi biologia şi psihologia. Nu este chemată substanţa să dea explicaţie ultimă întregii fenomenalităţi cosmice? Totuşi, dacă în primele expuneri ale sistemului argumentarea mecanică joacă un rol important, în cele de mai târziu ea îşi pierde însemnătatea; reflexia de ordin biologic şi psihologic devine precumpănitoare.

Structura organismelor, transmiterea vieţii prin mijlocirea germenilor, originea şi sfârşitul ei preocupă pe Leibniz în gradul cel mai înalt. Corespondenţa cu Swammerdam şi Leewenhoek, învăţaţii olandezi care întrebuinţau pentru prima dată microscopul la dezlegarea

1) "Il n'y a que les atomes de substance c'est-a`-dire les unités réelles et absolument destitutées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses... On les pourrait appeler points métaphysiques... Les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence; les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités: il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels" Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, §11.

2) Termenul acesta pare să fi fost inspirat lui Leibniz de gânditorul flamand van Helmont, cu care filosoful nostru se găsea la această epocă în corespondenţă. Cuvântul monadă fusese însă folosit cu mult mai înainte în filosofie. Giordano Bruno îl punea la baza sistemului său.

enigmelor lumii organice, reînvie interesul filosofului nostru pentru speculațiile vitaliste ale Renașterii. Descoperirea celulei și a germenilor seminali sunt pentru el o verificare și un prilej de adâncire a propriilor sale idei asupra substanței.

Ce aducea biologia metafizicii leibniziene, așa cum o cunoaștem până acum? Desigur în primul rând accentuarea caracterului individual al substanței. Metafizica lui Leibniz este o metafizică a *individului*. Am văzut ce mare rol joacă în determinarea conceptului de substanță ostilitatea filosofului nostru față de ontologia carteziană a întinderii. Sensul adânc al acestei opoziții era teama de a vedea lumea corpurilor pierzându-se în spațiul geometriei. Nu reduce Descartes corpurile la simple modalități ale spațiului? Tendința fizicii carteziene către acosmism este evidentă și inevitabilă. Pentru Leibniz, panteismul spinozist nu e decât concluzia logică a premiselor carteziene.

Restabilirea individului în integritatea existenței sale, salvarea lui, este motivul adânc din care se explică, în mare parte, dezvoltarea metafizicii leibniziene. Definiția succesivă a substanței ca forță, unitate de viață și monadă, constituie un progres în individualizarea ei.

În care domeniu al realității se arată oare mai limpede individualitatea decât în acela al vieții? Individul este punctul de plecare al biologiei. Nu manifestă procesele vieții, pe toate treptele ei, unitatea legii individuale? Microscopul, dând la iveală universul microorganismelor, descoperea ceva din structura realității în genere. Prin prisma vieții privește Leibniz natura întreagă. În locul întinderii omogene, a filosofilor cartezieni, ochiul său vede pretutindeni unități discrete, indivizi concreți posedând caracterele vieții. La analiză, unitățile acestea se rezolvă în altele inferioare, iar acestea la rândul lor în altele, la nesfârșit. Compoziția naturii e astfel de o subtilitate fără margini. Pe urma biologiei noi, Leibniz ajunge să transpună principiul diviziunii nesfârșite a materiei din domeniul fizicii geometrice în planul metafizicii sale vitaliste. Lumea e un sistem de unități organice, cuprinse unele într-altele, fără sfârșit. Nu există generație și moarte, în chip strict. Totul se reduce la dezvoltarea unor unități mai mari din unități inferioare sau la contracția celor dintâi în cele din urmă. Geneza și evoluția organismelor nu se înțeleg mecanic, prin *epigeneză*, cum credea școala lui Descartes, ci prin *preformismul* cel mai radical. Preexistența în germen, nu agregarea exterioară, explică apariția organelor și funcțiilor în cursul evoluției individuale.

Unitatea vie e așadar pretutindeni punctul unde se oprește cercetarea. Problema individualității însă nu se poate rezolva prin categorii mecanice și geometrice. Spațiul și timpul, conceptele la care căuta să reducă Descartes conținutul științei sale, sunt instrumente de analiză, nu de sinteză. Pentru alcătuirea unui *tot* e nevoie de un principiu deosebit, capabil să *lege* laolaltă momente și poziții distincte. Rostul acesta îl îndeplineau în filosofia antică și medievală forma și ideea. La ele recurge Leibniz ca să împlinească lipsurile mecanismului modern. În mecanică, mai întâi, am văzut forța luând asupra sa funcțiile formei scolastice, ca să întemeieze, peste succesiunea elementelor mișcării, unitatea ei reală.

În biologie principiul acesta e mai necesar însă decât oriunde. De altfel, pe terenul vieții fusese el utilizat mai întâi de cei vechi. Dublul aspect pe care îl prezintă orice proces vital, *desfășurat* în spațiu și timp și totuși constituind o unitate indivizibilă, nu putea fi înțeles fără a recurge la un factor de ordin sufletesc. Factorul acesta apare cu toată claritatea în reflexia omului asupra vieții sale interne, el este unitatea eului propriu. În curgerea fenomenelor psihice, eul constituie un factor permanent, identic cu sine în cursul timpului. Factorul acesta se manifestă ca un centru de activitate spontană, în el își are izvorul fluxul fenomenelor. Întreg

procesul conştiinţei constituie o unitate în care trecutul e cuprins în prezent, care la rândul său poartă în sine promisiunea viitorului.

În intuiţia eului se manifestă astfel cu deosebită claritate natura şi atributele substanţei în genere: "Nous sommes... innés à nous-mêmes, et puis que nous sommes des êtres, l'être nous est inné, et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes"[1]. Aici îşi are sursa întreagă ontologia lui Leibniz. Conceptele ei fundamentale, existenţă şi unitate, substanţă şi acţiune, au caracter reflexiv. Intuiţia eului se traduce într-un sistem de noţiuni intelectuale, servind de instrument pentru cunoaşterea realităţii în genere: "Outre le sensible et l'imaginable, il y a ce qui n'est qu'intelligible, comme étant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense a moy même... Et comme je conçois que d'autres êtres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourrait le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance en général, et c'est aussi la considération de moy-même qui me fournit d'autres notions de métaphysique, comme de cause, effet, action, similitude etc"[2].

Rolul pe care-l joacă intuiţia cugetării în filosofie e una din temele în care Leibniz continuă tradiţia cartezianã. "Ego cogito" rămâne punct de plecare pentru el ca pentru înaintaşul său. Conţinutul reflexiei nu e totuşi acelaşi la unul şi la celălalt. Pentru Leibniz, odată cu eul cugetător, reflexia descoperă, în acelaşi mod imediat, fenomenele asupra cărora se îndreaptă cugetarea. Raportul eului la fenomene constituie faptul originar al conştiinţei, sub care nici o analiză nu poate pătrunde. Existenţa eului se înfăţişează ea însăşi reflexiei ca o activitate de reprezentare, ca o punere de fenomene.

Pe calea aceasta ideea substanţei în genere câştigă o nouă adâncime. Activitatea prin care se definea, de la prima sa concepţie, e o activitate spirituală, analogă procesului reprezentării. Monada, zice Leibniz, este oglinda vie a universului, privit dintr-un punct de perspectivă. *Percepţia* şi *apetitul* (impulsul în virtutea căruia trece de la o percepţie la alta) sunt cele două forme ale activităţii sale. Existenţa monadei, putem spune, stă în funcţia sa de reprezentare[3]. Metafizica lui Leibniz este o metafizică a cunoaşterii. Actualismul şi intelectualismul sunt noile caractere cu care ni se înfăţişează.

În lumina aceasta, sistemul leibnizian apare ca o filosofie idealistă, chemată să pregătească drumul meditaţiei lui Kant şi a filosofilor post-kantieni. Structura doctrinei rămâne totuşi, până la sfârşit, nedecisă. Perspectiva subiectivă se întâlneşte cu cea obiectivă, dogmatică, chiar în scrierile din urmă ale sale. Acesta e cazul *Monadologiei* din 1714, expunerea cea mai completă, deşi întrucâtva populară, a sistemului leibnizian. Conţinutul ei îl cunoaştem întrucât priveşte natura monadei înseşi. Rămâne să vedem problemele pe care le pune *sistemul* substanţelor, monadologia.

Divergenţa între concepţia monadei şi sistemul monadologiei a izbit adesea pe comentatorii lui Leibniz. Dacă monada e concepută prin analogie cu eul nostru subiectiv, sistemul monadelor se întemeiază pe argumente pur obiective: numărul infinit al lor răspunde diviziunii nesfârşite a materiei, a cărei realitate metafizică o constituie; de fiecare punct al spaţiului monadologia leagă acţiunea unei forţe imateriale, a unui centru sufletesc.

1) Formule cu conţinut identic se găsesc din abundenţă mai ales în "Nouveaux Essais sur l'entendement humain"
2) Cf. "Sur ce qui passe les sens et la matière". Scrisoare către regina Prusiei din 1702.
3) "...Monades nihil aliud sunt quam repraesentationes phaenomenorum cum transitu ad nova phaenomena..." Scrisoare către des Bosses, citată de L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, pag. 392.

Care poate fi însă valoarea acestei argumentări într-o filosofie care a renunțat definitiv la realitatea spațiului?[1]. Cum se împacă localizarea monadelor cu imaterialitatea lor? Trebuie să recunoaștem că, sub acest unghi, sistemul nu e lipsit de echivoc[2]. Așa se explică interpretările deosebite care i s-au dat, când în sensul unui realism al forței, când în acela al unui idealism al conștiinței.

După expunerea de până aici, caracterul spiritualist al doctrinei nu poate fi totuși pus la îndoială. Ideea forței nu are pentru Leibniz înțelesul vulgar al *unei acțiuni la distanță*. În privința aceasta, polemica filosofului cu Clarke, în anul din urmă al vieții sale, e hotărâtoare[3]. În metafizica lui Leibniz, spațiul nu e condiția, ci rezultatul acțiunii forței. Tot ce posedă întindere e simplu agregat, lipsit de existență substanțială. Mărimea, întinderea și figura, conceptele de temelie ale mecanismului, sunt numai „fenomene bine fundate". Adevărul științei nu depășește ordinea obiectivă și previziunea fenomenelor. Singură metafizica exprimă realitatea ultimă a lumii. Primul caracter al acestei realități e însă simplitatea, lipsa de compunere, deci refuzul spațialității.

Pluralismul substanțelor pune metafizicii lui Leibniz problema grea a raporturilor lor. Dezbătută de școala carteziană sub forma relațiilor dintre spirit și corp, problema aceasta se generalizează în filosofia lui Leibniz, privește raportul substanțelor în genere. Desigur, monismul leibnizian schimbă întrucâtva poziția problemei. Deși scrierile sale folosesc adesea limbajul dualist al metafizicii carteziene, pentru Leibniz sufletul și corpul nu mai sunt două substanțe eterogene: monada face realitatea uneia ca și a celeilate. În unitatea organismului, totul se reduce la o ierarhie și o coordonare de principii monadice. În schimb spiritualismul leibnizian agravează problema „comunicării substanțelor" În adevăr, necunoscând exterioritatea, spiritul exclude orice influență externă asupra sa. Monada nu poate fi închipuită în interacțiune cu alte monade. Critica pe care o fac filosofii ocazionaliști acțiunii tranzitive e confirmată și întărită de metafizica monadelor. Monada e o lume închisă, centrată asupra unui principiu intern; este expresia metafizică a experienței noastre subiective.

Acesta e totuși numai un aspect al lucrurilor. În adevăr, deși „lipsită de ferestre", deși închisă asupra sa, monada își reprezintă universul. „Automatul" acesta „imaterial", cum o numește Leibniz, după Spinoza, e o adevărată oglindă a cosmosului. Desigur, o oglindă *vie*, producând spontan imaginea universului. Întocmai cum în filosofia mecanică fiecare atom cuprindea în determinările sale de poziție și de mișcare acțiunile tuturor celorlalți atomi, a căror rezultantă era, fiecare monadă oglindește în reprezentările ei întregul univers al monadologiei. De aici paradoxul unei *interdependențe* a monadelor tot atât de completă și de radicală ca și *independența* lor.

---

1) Sursa principală pentru cunoașterea ideilor lui Leibniz asupra spațiului este corespondența filosofului cu Samuel Clarke, discipolul lui Newton. Opoziția între concepția newtoniană a spațiului absolut și relativismul leibnizian, pentru care spațiul, ca și timpul de altfel, este un simplu sistem ideal, destinat să servească la ordonarea fenomenelor, este deosebit de importantă în dezvoltarea filosofiei ulterioare. În scrisoarea din urmă a lui Leibniz, §47 conține o subtilă descriere a genezei ideii de spațiu.

2) Pentru Bertrand Russell, leibnizianismul este un continuu efort de a elimina din doctrina substanței premisele spațiului și timpului, premise de care totuși sistemul său nu se poate lipsi.

3) Leibniz combate teoria gravitației universale tocmai pe acest temei. În ochii lui, mecanica lui Newton constituie o retrogradare la fizica forțelor oculte. E interesant de observat însă că nici adversarii săi nu sunt de altă părere în privința acțiunii la distanță. Sensul gravitației, după Clarke, este acela al unui simplu concept matematic cu funcție precisă în calculul fenomenelor. Înțelesul lui real pune o problemă care iese din cadrul fizicii newtoniene.

Aşa se pune problema comunicării substanţelor, una din cele mai dezbătute ale filosofiei lui Leibniz. Soluţia filosofului este denumită de el *armonie prestabilită*. Ea presupune o ordine iniţială în creaţia lumii, în virtutea căreia activitatea autonomă a diferitelor monade se acordă în fiecare moment al timpului.

Pentru ilustrarea acestei armonii, Leibniz întrebuinţează deseori imaginea populară a ceasurilor reglate de mecanic cu atâta precizie, încât în tot cursul funcţionării lor rămân în cel mai perfect acord[1)]

Sensul filosofic al soluţiei este însă mai adânc decât îl arată limbajul acesta exterior. Natura monadelor nu se defineşte independent de restul universului, nu cere o acordare ulterioară cu totul din care fac parte. Dimpotrivă, esenţa monadei stă, cum am văzut, în raporturile sale cu totul, în reprezentarea universului[2)]. Acordul reprezentărilor dă sensul ei adânc armoniei cosmice. Fiecare monadă posedă o lege proprie în virtutea căreia îşi produce şirul reprezentărilor sale. Leibniz o compară cu legea matematică a unei serii numerice. Sistemul acesta de serii constituie universul monadologiei. Analogia lor, corespondenţa ideală a termenilor care le compun, Leibniz o exprimă metafizic vorbind de universul *unic* pe care îl reprezintă mulţimea monadelor. Monadele sunt perspective multiple asupra aceleiaşi realităţi.

Întâlnim aici o răsturnare de probleme, tipică pentru filosofia modernă. Dacă în filosofia scolastică punctul de plecare se găsea în lume, realitatea lucrurilor servind la explicarea fenomenelor conştiinţei, în metafizica lui Leibniz, fidelă în privinţa aceasta tradiţiei carteziene, punctul de plecare este conştiinţa, mai exact pluralitatea conştiinţelor: lumea este numai un derivat, expresia armoniei monadelor.

E adevărat că pluralismul eurilor limitează idealismul iniţial, introduce, cum spuneam mai sus, un punct de vedere obiectiv care schimbă întrucâtva sensul tezei carteziene. Nu mai e vorba de simpla evidenţă a lui „je pense", ci de un adevărat postulat, cu caracter ontologic. Idealismul leibnizian al monadelor construieşte lumea sensibilă ca un sistem de „fenomene bine fondate"

Faptul armoniei cosmice, într-o lume de substanţe autonome, constituie pentru Leibniz o probă a existenţei lui Dumnezeu. "Dumnezeu singur face legătura şi comunicarea substanţelor; printr-însul fenomenele unora se acordă cu ale celorlalţi; prin el există aşadar realitate în percepţiile noastre"[3)]. Mai mult decât atât, armonia este modul însuşi prin care se manifestă credinciosului divinitatea: „Visio beatifica seu intuitio Dei de facie ad faciem est contemplatio universalis harmoniae rerum. Quia Deus, seu mens universi, nihil aliud est quam rerum harmonia, seu principium pulchritudinis in ipsis"[4)].

Acordul spiritelor îşi găseşte astfel în sistemul leibnizian o soluţie originală, deosebită nu numai de a metafizicii scolastice, dar şi de de a platonismului discipolilor lui Descartes. Dacă pentru realismul vechi puntea între spirite o constituia lumea obiectelor, considerate ca existenţe în sine, cu caracter oarecum public, în sistemul lui Malebranche, comuniunea

1) A se vedea în special articolul intitulat "troisième éclaircissement du Système de la nature etc", *Journal des Savants*, Noiembrie 1696.

2) "Ego vero nullam esse substantiam censeo quae non relationem involvit ad perfectiones omnes quarumcumque aliarum". *Scrisoarea către de Volder*, 1702.

3) Cf. *Discours de métaphysique*, art. XXXII.

4) Text inedit citat de J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, 1907 pag. 243, n. 3, Cf. L. Brunschvicg, *Progres de la conscience*, vol. I pag. 245.

conştiinţelor se face în spiritul divin. „Logosul" îmbrăţişează mulţimea conştiinţelor individuale, în el îşi găsesc acestea adevărul şi unitatea. Comunicare în lume, de o parte, comuniune în Dumnezeu (în spirit) de alta, acestea erau soluţiile pe care le găsea Leibniz înaintea sa. Filosoful nostru le respinge pe amândouă. Poziţia sa îi interzice principial realismul lumii sensibile, individualismul metafizicii sale îl împiedică să primească concepţia platonică a spiritului. Spiritul nu e unul, individualitatea şi multiplicitatea nu sunt simple iluzii ale cunoaşterii sensibile. Dimpotrivă, spiritul e individual şi multiplu, aşa cum ni-l arată experienţa internă.

Care este atunci răspunsul lui Leibniz? Răspunsul acesta e mai întâi negativ: nu există comunicare reală între monade. Fiecare constituie o lume pentru sine, necunoscând exterioritatea[1].

Există totuşi armonie între aceste lumi, o armonie ideală, fundată în analogia legilor care le stăpânesc. Armonia se constituie dincolo de planul conştiinţelor individuale, are un caracter transcendent, un sens teologic.

Dumnezeu e ultimul cuvânt al monadologiei. Monadele sunt considerate de Leibniz ca nişte fulguraţii ale spiritului divin: „Les substances crées dépendent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation comme nous produisons nos pensées"[2].

Teologia raţională, cu care se încheie sistemul monadologiei, desăvârşeşte finalismul leibnizian. Universul întreg constituie o ierarhie de substanţe imateriale subordonate unui principiu suprem, un sistem de tendinţe centrate asupra unui scop ultim. Trei sunt treptele acestei ierarhii. Ele se definesc prin tipul de reprezentare specific fiecărui gen de substanţă. Jos se găsesc monadele pure, lipsite de reprezentări conştiente. Viaţa lor e o viaţă de somn şi de inerţie. Pe treapta următoare monada e suflet, dotat cu senzaţie şi cu memorie. În sfârşit, reflexia face din sufletul omului un spirit, capabil de contemplarea ideilor şi adevărurilor eterne. Nivelurile acestea de viaţă psihică le cunoaştem din experienţa vieţii noastre proprii. Ele ne arată analogia adâncă a tuturor formelor de existenţă în univers. Lumea întreagă tinde către lumina raţiunii. De la mişcările oarbe ale materiei brute până la spiritul omului, totul este aspiraţie spre desăvârşire. Finalismul leibnizian duce la o concepţie optimistă a existenţei, se termină într-o teodicee[3].

Ideea binelui a prezidat la creaţia lumii. Lumea în care trăim e cea mai bună din câte erau posibile. Numai plecând de la acest principiu putem înţelege ordinea de fapt a lumii. Dacă universul esenţelor şi al posibilului este un univers al identităţii şi al contradicţiei, lumea reală are caracter moral. Totul în ea a fost conceput spre cel mai mare bine al nostru. Monadele superioare alcătuiesc o societate a spiritelor, al cărei monarh e Dumnezeu. În serviciul lor se găseşte întreaga organizare a lumii.

1) „...Chaque substance est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose, hors de Dieu. Ainsi tous nos phénomènes... ne sont que des suites de notre être; et comme ces phénomènes gardent un certain ordre conforme à notre nature... qui fait que nous pouvons faire des observations utiles pour notre conduite qui sont justifiées par le succès des phénomènes futurs... cela suffirait pour dire que ces phénomènes sont véritables sans nous mettre en pein, s'ils sont hors de nous et si d'autres s'es apperçoivent aussi: cependant il est très vrai que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerépondent en sorte que chacun... se rencontre avec l'autre". *Discours*, art XIV.

2). Cf. *Discours de métaphysique*, art. XIV.

3). Am rezervat analizei Theodiceii câteva pagini speciale, la sfârşitul metafizicii lui Leibniz.

Înainte de a părăsi sistemul monadelor, să mai aruncăm o privire asupra lui.

Am subliniat în cursul expunerii noastre importanţa motivului individualităţii pentru filosofia lui Leibniz. L-am văzut câştigând treptat în importanţă, de la prima reacţie a filosofului împotriva metafizicii carteziene a întinderii, până la constituirea monadologiei. Intuiţia eului aduce ultimele trăsături în determinarea substanţei. Analogia cu eul fixează definitiv caracterul individual al monadei.

Dacă în filosofia scolastică principiul individuaţiei avea caracter obiectiv, se găsea în determinările de spaţiu şi de timp ale substanţei corporale, pentru Leibniz calea aceasta nu mai poate duce la ţintă. Fizica nouă, pe care o adoptase, nu mai este o ştiinţă a individului şi a concretului. Procedeele ei nu mai sunt descrierea şi clasificarea. Matematismul modern construieşte individualitatea din concepte. Corpul se reduce pentru el la simpli coeficienţi spaţio-temporali, în cadrul unei formule generale. Dacă ştiinţa veche era o ştiinţă a imaginaţiei sensibile, fizica nouă este o disciplină pur intelectuală, stăpânită de idealul unităţii. Acosmismul este tendinţa sa firească. Înţelegem de ce individualismul modern îşi caută temeiul în altă parte decât realismul scolastic. În filosofia lui Descartes „cogito" constituie adevărata barieră în calea unei filosofii a unităţii. Intuiţia existenţei noastre subiective constituie şi pentru Leibniz fundamentul metafizicii sale individuale.

Principiul individuaţiei a trecut din domeniul obiectiv în cel subiectiv. Substanţa individuală nu poate fi justificată decât pe calea reflexiei, aceasta e convingerea spiritualismului modern. E adevărat că reflexia însăşi poate servi ca punct de plecare al unei metafizici moniste. Leibniz respinge însă orice interpretare de acest fel a vieţii sufleteşti. Logosul lui Malebranche, ca şi panteismul lui Spinoza sunt criticate de el cu energie. E plină de semnificaţie, din acest punct de vedere, scrierea din 1702 intitulată *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*. „Si quelqu'un veut soutenir qu'il n'y a point d'âme particulière... il sera refuté par notre experience, qui nous enseigne ce me semble, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'aperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense et qui veut autre chose."

„Autrement on tombe dans le sentiment de Spinoza, qui veut qu'il n'y ait qu'une seule substance, savoir Dieu, qui pense, croit et veut l'un en moi, mais qui pense, croit et veut tout le contraire dans un autre, opinion dont M. Bayle a bien fait sentir le ridicule"[1].

Individualismul şi pluralismul aşază metafizica monadelor la polul opus monismului spinozist. Totuşi, înrudirea celor două doctrine nu poate fi pusă la îndoială[2].

Ethica a exercitat o mare înrâurire asupra lui Leibniz. În adevăr, conceptul monadei păstrează în sine urmele adânci ale definiţiei spinoziste a substanţei. S-a putut spune că monada nu e decât substanţa lui Spinoza multiplicată la infinit.

Afirmaţia pare desigur paradoxală. Nu constituie caracterul unic şi totalitar trăsătura fundamentală a substanţei, în sistemul lui Spinoza? Nu contrazice aşadar pluralismul monadelor însuşi temeiul Eticei? Şi totuşi, monada îmbrăţişează şi ea universul întreg. Este şi ea, în felul ei, unică şi totală. În adevăr, în cadrul monadologiei multiplicitatea şi unicitatea nu se exclud.

1) Discuţia aceasta cu privire la natura spiritului constituie una din temele metafizicii secolului XVII care nu şi-a pierdut încă actualitatea.

2) Influenţa lui Spinoza asupra lui Leibniz e dovedită prin mulţimea extraselor şi comentariilor păstrate în biblioteca din Hanovra, cu privire la operele filosofului evreu. Într-un pasaj de la începutul "Noilor încercări asupra intelectului omenesc", Leibniz însuşi mărturiseşte: "Vous savez que j'étais allé un peu loin et que je commençais à pencher du côté des Spinozistes"

Aici e marea originalitate a sistemului leibnizian. Monadele sunt aspecte ale universului: fiecare închide în sine universul întreg, nu lasă nimic în afară de sine. Totuşi, acest unul singur există de un număr infinit de ori, constituie numai unul din nesfârşitele aspecte ale realităţii, văzută din puncte de perspectivă deosebite[1].

Înţelegem de ce monadele n-au ferestre, de ce nu acţionează unele asupra altora. Monada nu e o parte a universului, asupra acordului căreia cu restul să te poţi întreba. Monada e totul însuşi, sub o anumită perspectivă. Multiplicitatea nu există decât pentru spectator, obiectiv rămâne cea mai strictă unitate.

Acesta e sensul adevărat al pluralismului leibnizian faţă de monismul spinozist. Dacă tendinţa lui Spinoza e să obiectiveze viaţa psihică, să vadă în conştiinţa individuală o pură limitare a spiritului divin, o iluzie a "imaginaţiei", tendinţa lui Leibniz e dimpotrivă să interiorizeze lumea obiectivă, reducând-o la un simplu fenomen al subiectului. Monismului obiectiv al filosofiei spinoziste îi răspunde pluralismul subiectiv al monadologiei. „Dacă n-ar exista monade, Spinoza ar avea dreptate"

Nu ne mai poate mira acum analogia monadei cu divinitatea, în aspectele sale fundamentale: „L'âme doit etre comparée avec l'univers... et même avec Dieu... plutôt qu'avec un atome matériel"[2].

IMMANUEL KANT

de Mircea Florian

Poziţia fundamentală a Criticii

Critică şi raţiune. Sistemul kantian se bazează pe o anumită clasificare a disciplinelor ştiinţifice. Ştiinţele, după Kant (n.1724, m.1804), se împart în trei ramuri: metafizica, matematica (în care se include şi ştiinţa matematică a naturii, mecanica) de o parte şi ştiinţele empirice la un loc, în al treilea rând. Primele două sunt înrudite prin metoda lor: sunt cunoştinţe raţionale sau *ex principiis*. Deosebirea lor stă în următoarea notă: metafizica e o cunoştinţă pur raţională *din noţiuni*, matematica e o cunoştinţă intelectuală *din construcţie* de noţiuni. Toate celelalte ştiinţe, nefiind alcătuite din cunoştinţe pur intelectuale, sunt cunoştinţe „istorice" sau empirice, *ex datis*: ele pornesc de la un material empiric şi scot din acesta, cu ajutorul inducţiei, legi de

1). "L'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances... Toute substance este comme un monde entier, et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde". *Discours de métaphysique* 1686, art. IX.
Încă din 1676 Leibniz scria: "Mihi videtur omnem mentem esse omnisciam, confuse. Et quamlibet mentem simul percipere quicquid fit in toto mundo..." "Itaque plurium mentium creatione Deus efficere voluit de universo, quod pictor aliquis de magna urbe, qui varias ejus species sive projectiones delineatas exhibere vellet, pictor in tabula ut Deus in mente". Cf. L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, 1903, p. 10.

2) Cf. "Réplique aux Reflexions de M. Bayle sur le système de l'armonie préétablie".
Iată un text şi mai elocvent: "On peut dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinite et de la toute puissance de Dieu et l'imite autant qu'elle en est susceptible. Car elle exprime quoique confusément tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent, ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinite; et comme toutes les autres substances expriment celle-ci à leur tour et s'y accomodent, on peut dire qu'elle étend sa puissance sur toutes les autres à l'imitation de la toute puissance du créateur". *Discours de métaphysique*, IX.

universalitate „comparativă" sau relativă. De aceea primele două ştiinţe ne dau cunoştinţe apodictice; toate celelate se mulţumesc cu simple cunoştinţe asertorice.

Nu mai puţin semnificativă e clasificarea disciplinelor metafizice, clasificare necontenit presupusă de-a lungul epocii critice până la apariţia celei de-a treia Critici. Întâi se află „Critica" sau "filosofia transcendentală", ca propedeutică sau introducere în doctrină şi având ca temă determinarea posibilităţii de a cunoaşte prin raţiunea pură. Titlul primei opere critice vorbeşte de ajuns: „Critica raţiunii pure" În intenţia dintru început a lui Kant această critică trebuia să fie unica cercetare critică; ea avea să statornicească posibilitatea raţiunii pure, a tuturor cunoştinţelor pur intelectuale. Era deci singura pregătire metodologică. A doua disciplină e *doctrina metafizică* sau preocuparea sistematică, având la rândul ei două ramuri, corespunzătoare celor două discipline antice, fizica şi morala: *metafizica naturii* şi *metafizica moravurilor* sau de o parte totalitatea cunoştinţelor prin pura raţiune asupra naturii şi de alta legislaţia morală prin pura raţiune. Cele două metafizici corespund celor două existenţe: natură şi libertate, lume sensibilă şi lume inteligibilă, fenomen şi noumen (lucru în sine). Deosebirea dintre ele e şi o deosebire de legislaţie a priori: legislaţia prin pura raţiune a naturii, legislaţia prin voinţa pură sau liberă a faptelor.

Istoria operelor kantiene confirmă că după Critica raţiunii pure au urmat cele două scrieri doctrinale, însă deocamdată numai schiţate. Kant a simţit că o completă dezvoltare doctrinală reclamă o nouă pregătire critică. Amânând desăvârşita realizare doctrinală, Kant scrie celelalte două Critici. Chiar şi în „Critica judecăţii" (1790) întâlnim declaraţia că de acum vine rândul doctrinei, „Metafizica moravurilor" va fi tratată efectiv în 1797 iar la „metafizica naturii" va lucra până la sfârşitul vieţii, fără a ajunge la o lucrare închegată. Surprinzător e însă acest fapt: treptat-treptat Kant ajunge la afirmaţia că opera de pregătire, Critica, conţine o nouă metafizică, o metafizică fondată pe legea morală, deci, pe faptul libertăţii.

Clasificarea înfăţişată mai sus dă la iveală convingerile temeinice şi durabile ale lui Kant. Pentru acesta, cunoaştere veritabilă avem numai în judecăţile în care cunoaşterea este strict universale şi necondiţionat necesare, deci în judecăţile cu siguranţă apodictică. (vezi Alfred Brunswig: *Das Grundproblem Kants*, 1914, p. 4). Problema originară a kantismului e justificarea cunoştinţelor prin pură raţiune. De cunoştinţele pur empirice nu vrea să se ocupe, probabil fiindcă nu vede în ele o problemă urgentă. E dar învederat că Imm. Kant a fost şi a rămas raţionalist. Dacă n-a primit niciodată litera lui, cu atât mai credincios a rămas spiritului raţionalist. Nici nu se putea altfel. O cunoaştere necesară şi universal valabilă nu poate fi decât raţională. O cunoaştere empirică şi totuşi necesară este principial înlăturată. Kant acceptă neştirbită dogma cea mai stăruitoare de la Platon până azi, anume că experienţa oferă numai cunoştinţe particulare şi contingente, cu siguranţă asertorică. Dacă nu primim această dogmă, duşmană experienţei, întreaga construcţie kantiană se destramă.

Dar cineva ar putea să se mulţumească cu acest înţeles al experienţei şi drept urmare să tăgăduiască posibilitatea de a trece peste cunoştinţe particulare şi contingente, cu o universalitate „comparativă" şi cu o necesitate ipotetică. Se prea poate ca experienţa să fie aşa, însă altă cunoaştere nu avem. Aceasta e atitudinea strict empiristă, reprezentată de D. Hume. Kant, de la început şi fără nici o şovăială, a socotit empirismul ca insuficient. O cunoaştere fără universalitate şi necesitate nu merită numele de cunoaştere. Kant avea, în bună parte, dreptate. Empirismul nu putea fecunda nici măcar pretenţiile îndreptăţite ale ştiinţelor empirice, cu atât mai puţin ale fizicii matematice. Newton înaintea lui Hume arătase că e posibilă

o cunoaştere necesară şi universală chiar în cadrul experienţei. Dinamica lui Newton cuprindea de fapt o cunoştinţă necesară şi totuşi empirică.

Trebuie deci depăşită cunoaşterea sensibilă. Sediul cunoaşterii necesare şi universale este, potrivit tradiţiei, Raţiunea. Kant n-a fost niciodată empirist. De ce atunci Kant atacă mai ales raţionalismul? Fiindcă acesta compromitea cunoaşterea universală prin atitudinea sa „dogmatică", prin lipsa de legitimare reflectată, de examinare critică. Examenul critic va integra în cunoaşterea raţională şi elementul empiric. Am arătat în ce fel. Convingerea de bază a ideii critice e teza raţionalistă: a cunoaşte înseamnă a construi obiectul; a gândi este o activitate spontană. Cunoaştem numai ceea ce am produs noi şi nu mai are astfel nici o taină. Dar raţiunea umană, finită, creează nu însăşi existenţa, ci *cunoaşterea* existenţei, fiindcă existenţa e *dată*. Dacă existenţa e *dată* raţiunii, aceasta e şi *receptivă* sau sensibilă. Sensibilitatea nu se adaugă raţiunii, ci e parte integrantă din aceasta. Elementul empiric - nu empirismul - e cerut de chiar structura raţiunii umane. Descoperim astfel ca fundament al criticismului un enunţ contradictoriu: aceeaşi raţiune este simultan spontană şi receptivă.

Constatările de mai sus presupun o operaţie introductivă de examinare, de discernământ, de limitare şi *critică*. Critica are drept scop să statornicească *limitele* fiecăruia din cele două elemente constitutive ale raţiunii: elementul primar sau pur intelectual şi elementul secundar, aderent, empiric sau sensibil. Kant însuşi spune: critica nu se referă la sisteme şi cărţi, ci la facultăţile raţiunii. Tema ei este legitimarea pretenţiilor de universalitate ale raţiunii, cântărirea sau măsurarea rolului avut de raţiunea pură în toate domeniile: în cunoaşterea teoretică, practică şi estetică. Peste tot descoperim ambele elemente de cunoaştere. Ele sunt antagoniste prin natura lor, cum a arătat în Disertaţia din 1770, dar totodată solidare, fiindcă şi antagonismul, ca şi solidaritatea lor decurg din conformaţia raţiunii umane (e omenească, nu e dumnezeiască).

În faţa tribunalului criticii nu sunt valabile pretenţiile celorlalte direcţii filosofice: dogmatismul şi scepticismul (de la Kant s-a încetăţenit această împărţire a sistemelor). Dogmatismul se hotărăşte nemotivat, fără examen şi probare, pentru raţiune sau pentru experienţă, pe temeiul convingerii că între acestea deosebirea e numai de grad: experienţa e o raţiune obscură (empirismul dogmatic) sau raţiunea e o experienţă abstractă (empirismul dogmatic). Scepticismul constată just opoziţia raţiunii şi experienţei, dar le respinge pe amândouă, transformând opoziţia în contradicţie. Criticismul deosebeşte şi limitează raţiune şi experienţă, arată în ce măsură fiecare e îndreptăţită şi cum se întregeşte una prin alta în cadrul aceleiaşi conştiinţe. Operaţia primă e separarea celor două elemente de cunoaştere; după aceea se cercetează în ce condiţii ele conlucrează. Chiar în ordinea morală, unde legea depăşeşte strict sentimentele empirice, avem o relaţie între raţiune şi experienţă. Numai pentru o fiinţă sensibilă există un *imperativ*. Cel din urmă cuvânt al Criticii e deosebirea celor două lumi, care se întâlnesc numai în om.

Cum s-a arătat, Kant întrebuinţează termenul de cunoaştere într-un sens generic: e o luare de conştiinţă. Cu toată această preferinţă pentru „cunoştinţă", filosoful pune la temelia criticismului clasificarea tripartită a facultăţilor sufleteşti: cunoaştere, sentiment, voinţă (dorinţă). Ea e făurită de contemporanii săi Sulzer, Tetens, Mendelssohn, iar Kant o primeşte în 1763. Noutatea clasificării e independenţa sentimentului, confundat în vechea clasificare aristotelică, primită şi de Wolff, cu voinţa sau facultatea apetitivă. Cele trei facultăţi alcătuiesc fundamentul psihologic al celor trei Critici: cunoaşterea (Critica r. pure), voinţa (Critica r. practice) şi

sentimentul (Critica judecăţii). Cum sentimentul mijloceşte între cunoaştere şi voinţă, tot aşa Critica judecăţii uneşte celelalte două Critici. Din cele trei facultăţi, cea mai diferenţiată e cunoaşterea: *sensibilitate, imaginaţie, intelect, judecată, raţiune.* Imaginaţia face legătura dintre sensibilitate şi intelect; iar judecata e două feluri: *determinantă* (şi atunci ea e funcţia intelectului, raţionamentul fiind funcţia raţiunii) şi *reflectantă* (şi atunci se exercită în domeniul sentimentului). Aşa se explică titlul: „Critica judecăţii" (reflectante), al cărei obiect e sentimentul frumosului sau finalitatea organică. Judecata reflectantă ţine laolaltă frumosul şi teologia.

Kant mai oferă o clasificare a problemelor filosofice pe temeiul facultăţilor sufleteşti. Noua clasificare nu corespunde celei precedente şi deci nici celor trei Critici. Cele trei întrebări fundamentale ale Criticii sunt: „ce pot şti?"; „ce trebuie să fac?"; „ce mi-e îngăduit să sper?". Prima capătă răspuns în „Critica r. pure"; a doua în „Critica r. practice" şi „metafizica moravurilor"; a treia se referă la religie, tratată în „Religia în limitele simplei raţiuni" În schimb, Critica judecăţii rămâne pe dinafară.

Prin urmare, criticismul implică o anumită concepţie psihologică sau „antropologică", o arhitectonică de facultăţi. Totuşi, Kant nu e sclavul acestei psihologii de facultăţi. Critica nu e o psihologie; ea nu cercetează procesele de fapt ale conoaşterii, ci o ordine permanentă, alcătuită din mai multe componente. Critica descoperă şi limiteată diferitele componente sau funcţii ale conştiinţei producătoare de cultură. Amestecul dintre psihologic şi suprapsihologic e caracteristic pentru toată opera critică şi explică unele divergenţe de interpretare. Scopul criticii e să asigure dominarea punctului de vedere suprapsihologic, dacă nu chiar antipsihologic, cum susţin H. Cohen, P. Natorp, A. Riehl, W. Windelband. În ce constă punctul de vedere suprapsihologic? Răspunsul dezvăluie contribuţia cea mai personală a kantismului: metoda transcendentală.

Metoda transcendentală. Cuvântul transcendental l-am întâlnit şi în epoca precritică, dar nu în sensul din Critica r. pure. Dar şi în epoca critică termenul suferă vicisitudini. H. Vaihinger în al său „Comentar" (I) declară că e termenul cel mai greu de explicat din filosofia kantiană, ba chiar din toată filosofia modernă. A rămas un cuvânt enigmatic, oglindă a neclarităţilor în care se mişcă gândirea lui Kant. Aici transcendentalul se confundă cu Critica în genere, deci cu metafizica, aici e mărginit la „critica raţiunii pure", adică e tot una cu teoria cunoaşterii, cu un „tratat de metodă", introducător în metafizică. Adăugăm că şi teoria cunoaşterii este şi ea considerată uneori ca parte integrantă din metafizică, nu simplă introducere. (v. *K. Oesterreich*: Kant und die Metaphysik, 1906, p. 60.

Transcendentalul, în expunerile obişnuite ale kantismului, e luat în sens restrâns; el se referă la teoria cunoaşterii, aşadar numai la introducerea în metafizică. Prezentarea aceasta o socotesc greşită prin caracterul ei parţial. La Kant, ca şi la urmaşi, transcendentalul are sensul cel mai general şi se confundă cu metoda critică.

Se caută o înţelegere a transcendentalului prin comparaţie cu termenii corelativi: *transcendent* şi *imanent*. Transcendentul e ceea ce depăşeşte experienţa şi constituie o sferă suprasensibilă. Imanentul e ceea ce rămâne în cadrul experienţei. Fizica e imanentă; metafizica e transcendentă. Transcendentalul e de acord cu transcendentul în recunoaşterea necesităţii de a depăşi experienţa; dar e de acord şi cu imanentul în recunoaşterea necesităţii de a avea totdeauna ca punct de plecare experienţa. Chiar dacă depăşim experienţa, ea rămâne permanent punctul de referinţă al cunoaşterii. Faptul hotărăşte în orice caz, chiar dacă e un „fapt al raţiunii", cum e legea morală.

Credem că prin comparaţia de mai sus nu se defineşte satisfăcător cuvântul transcendental. Ea poate chiar induce în eroare. Însuşi Kant întrebuinţează transcendentalul în sensul de transcendent, de suprasensibil sau inteligibil. Alte două cuvinte ne vor înlesni analiza complexului din transcendental: *critica* - mai ales acesta - şi *a priori*, de care ne vom ocupa în paragraful următor.

Critica, în sensul de discernământ sau examen, presupune *reflecţia*, un plus de spirit analitic. Reflecţia implică o întoarcere a raţiunii asupra ei; de aceea metoda critică sau transcendentală este orientarea spre raţiune, luată în sensul cel mai general de *conştiinţă*. De ce reflecţia critică se îndreaptă spre conştiinţă? Fiindcă în conştiinţă (raţiune) rezidă *condiţiile* tuturor manifestărilor culturale: metafizică (a naturii şi a moravurilor), matematica, fizica, arta, religia. Metoda transcendentală în loc să cerceteze *obiectele*, fie transcendente, fie imanente, pune în lumină *condiţiile raţionale* ale obiectelor culturale. Condiţiile raţionale din conştiinţă sau din subiect nu sunt procese psihologice, aceasta pentru motivul că ele determină şi ştiinţa psihologiei asemenea celorlalte discipline teoretice sau ateoretice. Condiţiile raţionale, nefiind de ordin psihologic, aspectul transcendental nu oferă o geneză psihologică, biologică sau sociologică a culturii. Condiţiile transcendentale păstrează autonomia faţă de orice realitate empirică, altminteri n-ar mai fi condiţii, ci condiţionat. Sunt atunci realităţi metafizice? Nici aceasta, căci metoda transcendentală cercetează şi condiţiile metafizice. Transcendentalul constituie, faţă de orice sferă reală, psihologică sau metafizică, o dimensiune de sine stătătoare. Ea dezvăluie ordinea *valorilor* (W. Windelband) sau cea *logic-metodică* (H. Cohen). Poziţia transcendentală era nu numai nouă, dar şi greu de susţinut, de aceea Kant şovăie, săvârşeşte confuzii, întemeind transcendentalul pe una din cele două realităţi: psihologică (imanentă) sau metafizică (transcendentă). Sfera valoristă sau pur logică, în sine neutrală, nu avea destulă putere pentru a suporta monumentala arhitectură a Criticilor.

Transcendentalul e aşadar acel procedeu metodologic cu ajutorul căruia îndreptăm gândirea de la obiecte la condiţiile lor în raţiune, în subiect. Aceasta e adevărat nu numai la ştiinţa naturii, dar şi la artă, morală, religie, pe scurt la metafizică. Metoda transcendentală pune la contribuţie *analiza*, care porneşte de la condiţionat (obiecte date) la condiţii, care nu sunt date nemijlocit, fiindcă sunt universale şi necesare sau, în limbajul obişnuit, sunt abstracte. Din acest punct de vedere, metoda transcendentală are analogie cu metoda newtoniană de analiză a experienţei pentru descoperirea legilor acesteia.

Căutarea factorilor transcendentali are ca scop să justifice toate disciplinele culturale, posesoare de enunţuri necesare şi universal valabile. Justificarea constă într-o „deducţie" ce arată *cum matematica, fizica, metafizica etc. sunt posibile.* Condiţiile raţionale cuprind *posibilitatea* culturii. Înţelegem astfel revenirea obsedantă a întrebării „cum e posibilă" matematica sau fizica, etc. Termenul „posibil" ocupa un loc central în raţionalismul wolffian: filosofia era ştiinţa posibilului. Dar ce e posibil? Întâi, e posibil ceea ce e de acord cu legile raţiunii; contradictoriul nu e posibil. Kant îngăduie contradicţia, antinomia, numai ca mijloc ce stimulează, nu însă ca scop ce paralizează. El respinge ca un viciu moral delectarea spectaculară în faţa antagonismelor insolubile.

Dar cum raţiunea umană nu e numai spontaneitate logică, dar şi receptivitate sau experienţă, posibilul e şi acordul cu experienţa în genere. Legile logice şi experienţa generică sunt cele două condiţii ce fac posibilă întreaga cultură. Metoda transcendentală sau critică are ca temă să arate rolul funcţional al fiecăruia din cei doi factori în constituirea culturii. Raţiona-

lismul impenitent din Kant acordă prioritate factorului pur raţional, fundamental posibilităţii. Transcendentalul e sinonim cu raţionalul pur, cu *a priori*.

„Cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?" Asemenea termenului de transcendental, şi acela de judecată e îndeobşte limitat la sfera teoretică. Kantismul trece peste această limitare. Căci termenul de judecată, ca şi acela de cunoaştere, are o întrebuinţare mai largă, aplicabilă la teorie, practică (morală), contemplaţie (artă). Problema critică sau transcendentală îmbrăţişează *posibilitatea* tuturor „modurilor de cunoaştere" (Erkenntnisarten).

Pentru a statornici dacă o cunoaştere este sau nu posibilă, se cade să cercetăm întâi ce e cunoaşterea (care e esenţa ei), apoi, dacă ea există sau nu de fapt. Ambele alcătuiesc „chestia de fapt" (quaestio facti). După ce vom afla ce e cunoaşterea şi dacă există de fapt, urmează justificarea sau fondarea, adică efortul de a arăta cum e posibilă cunoaşterea, în ce condiţii se constituie (quaestio juris). *Chestia de drept* e preocuparea de căpetenie a atitudinii critice sau transcendentale. S-ar putea ca ceea ce există de fapt să nu comporte o justificare a pretenţiilor sale. Cum faptul ca atare nu poate fi înlăturat de nici o teorie, rămâne să dovedim pe altă cale cum apare *iluzia* acelor pretenţii. Cunoaşterea ca fapt rămâne, însă pretenţiile ei sunt îngrădite prin transpunerea lor pe alt plan. Aşa de pildă critica, ajungând la concluzia că pretenţiile ştiinţifice ale metafizicii tradiţionale nu se justifică, urmează a explica iluzia acestei metafizici: fundamentul iluziei e o necesitate subiectivă, o „dispoziţie naturală" spre metafizică. Ceea ce n-a obţinut o fundamentare obiectivă află una subiectivă. Vom avea deci de răspuns la o întreită întrebare: ce e cunoaşterea?; *există ea* de fapt?; în sfârşit, cum este ea posibilă sau care sunt condiţiile ei? Procedăm, cum spune K. Fischer, întocmai ca la un proces: constatăm şi definim faptul (quaestio facti), vedem apoi dacă e drept sau nedrept (quaestio juris).

a) **Ce e cunoaşterea în genere?** Orice cunoaştere e o judecată sau un raport între două reprezentări, din care una (predicatul) afirmă sau neagă ceva despre alta (subiectul). E oare adevărat şi invers, că orice judecată e o cunoaştere? Două cazuri sunt posibile - distincţie ce nu se întâlneşte în perioada precritică, cu toate eforturile de interpret ale lui H. Vaihinger, şi nici măcar în ediţia I a Criticii raţiunii pure. Ea îşi face apariţia la începutul ediţiei a doua şi apoi în Prolegomene, dar în cursul operei critice nu se face uz de ea. Distincţia e capitală, iar în Prolegomene o numeşte clasică.

Cele două cazuri sunt: sau predicatul este cuprins în subiect, şi atunci judecata îl face explicit, sau predicatul e străin, şi atunci judecata face relaţia dintre ei. Prima judecată e analitică, fiindcă se constituie prin analiza subiectului, a cărui notă e predicatul. În cazul al doilea, judecata se cheamă sintetică, întrucât ea cuprinde ceva mai mult decât subiectul şi predicatul, anume unirea lor.

Judecata analitică e propoziţia „corpul e întins", deoarece conceptul de corp cuprinde nota întinderii. Judecata sintetică e propoziţia „corpul e greu", deoarece pot avea reprezentarea de corp fără aceea de greutate, cum se admitea în antichitate pentru aer şi foc. Urmează că la judecata „corpul e greu" am ajuns pe altă cale decât pe aceea logică de analiză a subiectului, anume prin sinteza celor două reprezentări, la început străine. Vom vedea îndată cine face sinteza. Deci judecăţile sunt sau analitice, sau sintetice. Nu e greu de observat că judecăţile analitice se mulţumesc să lămurească sau să explice o cunoaşterea dată dinainte, ele sunt Erläuterungsurteile; celelalte extind sau îmbogăţesc cunoştinţa, ele sunt Erweiterungsurteile. Drept vorbind, veritabilă cunoaştere e numai judecata sintetică, fiindcă aceasta nu e simplă tautologie.

Corelația analitic-sintetic nu e suficientă pentru a determina esența cunoașterii. Se adaugă o altă pereche de concepte, de o semnificație decisivă: *a priori* și *a posteriori*, care se aplică deopotrivă la judecățile sintetice, pe când la cele analitice se aplică numai a priori[1].

Cum spuneam, cunoaștere autentică e numai cea sintetică. Dar nu orice cunoaștere sintetică e cu adevărat cunoaștere. Hume a avut meritul excepțional de a fi descoperit că orice cunoaștere empirică (a posteriori) are caracter sintetic, că este un progres, fiindcă se reazemă pe o intuiție (aici, sensibilă), prin care ea se referă la un *obiect*. Însă judecata empirică, deși sintetică, nu e o cunoaștere veritabilă. Cunoașterea a posteriori, fiind numai o asociere psihologică a imaginației, e particulară și contingentă, deci nu e o cunoaștere, care e necesară și universală. Sinteza nu e aici de nici un folos pentru cunoaștere. *Rămâne totuși deplin câștigat pentru criticism că orice sinteză presupune intuiție și că numai prin intuiție cunoașterea se raportează la obiect.*

Judecățile analitice sunt toate a priori, sunt deci necesare și universale: dacă e dat subiectul, urmează cu strictețe predicatul. În schimb, judecățile analitice, superioare logicește celor empirice, nu lărgesc cunoașterea, nu aduc nimic nou, și ca atare nici ele nu merită numele de cunoaștere.

Așa găsește Kant situația filosofică. Date fiind deosebirile de mai sus, a căror pregnanță el o consfințește, Kant a trebuit să ajungă la concluzia următoare: cunoașterea autentică este sintetică (extensivă) și totuși a priori (rațională = necesară și universală). Prin sinteză judecățile sintetice a priori se disting de cele analitice sau pur logice, prin a priori se disting de cele empirice. Cunoașterea propriu-zis a priori e independentă de experiență, deci e un produs al spontaneității raționale. Ea e „reine Erkenntnis" (pur e tot una cu a priori).

b) A doua întrebare, conexă primei, sună: **există de fapt judecăți sintetice a priori, judecăți necesare și universale sau prin rațiune pură asupra obiectelor? Unde vom găsi „cunoașteri pure"?** Kant socotește îndoiala față de existența de fapt a acestor cunoștințe ca o „ofensă adusă gândirii științifice" Trei grupe de judecăți se oferă spontan ca sintetice și a priori; ele constituie cele trei științe fundamentale: *matematica, fizica* (acestea intim legate) și *metafizica*. În *matematică* aceste judecăți sunt prezente în aritmetică și în geometrie.

În 7+5 se cuprinde analitic numai adițiunea, nu însă și suma de 12; sumarea sau numărătoarea trebuie făcută sau constituită concret, ceea ce implică o intuiție (anume a timpului). De asemenea, în subiectul „linia dreaptă" nu se cuprinde analitic predicatul „e drumul cel mai scurt între două puncte"; și aici e nevoie de o construcție în intuiție (anume în spațiu). În *fizică* principiul „tot ce se întâmplă are o cauză" nu e analitic, cum credea raționalismul și cum cred și azi unii neotomiști, adică în conceptul de întâmplare nu se cuprinde analitic acela de cauză. Dar, contrar afirmației lui Hume, el e și a priori, căci experiența arată numai că *ce s-a întâmplat până acum,* nu și că tot ce se va întâmpla are o cauză. În sfârșit, metafizica e domeniul de precădere al judecăților ce pretind a extinde cunoașterea noastră dincolo de orice experiență, numai prin rațiunea pură sau a priori: existența lui Dumnezeu, libertatea voinței, nemurirea sufletului.

1) Distincția a priori și a posteriori e de origine scolastică: prima înseamnă cunoașere din principii (ex prioribus), a doua din consecințe (ex posterioribus). În timpurile noi cunoașterea din principii devine cunoașere din rațiune, iar cunoașerea din consecințe (a posteriori) cunoaștere din experiență. Termenii se găsesc și la Leibniz (vezi: R. Eucken: *Les grands courants de la philos. contemporaine*, 1911, p. 110 și urm).

Înainte de a examina a treia întrebare, se cade să stăruim asupra celor două perechi de concepte: analitic-sintetic şi a priori-a posteriori.

a') Împotriva deosebirii analitic-sintetic s-au adus două obiecţii mai de seamă. Întâi, această deosebire ar fi relativă, fiindcă e dependentă de progresul cunoştinţelor noastre. Ceea ce azi e sintetic, mâine e analitic. Odată ce un subiect a fost îmbogăţit cu note noi, el devine substratul unei judecăţi analitice. S-a ripostat că această obiecţie decurge din confuzia dintre punctul de vedere psihologic şi logic. În discuţie nu e bagajul de cunoştinţe variabil la fiecare, ci conţinutul logic *minimal* cerut de orice concept pentru a fi gândit. Dar - se răspunde - de unde vine acest conţinut minimal? Sau e câştigat, sau nu e câştigat. Dacă e câştigat, orice concept e sintetic. Nici un concept nu e dat deplin format în spirit; el trebuie să fie câştigat, cum recunoaşte însuşi Kant. Dezlegarea justă e, credem, următoarea: orice cunoaştere are două laturi, întrucât e *dată* global, ea e sintetică, întrucât este clarificată sau determinată logic, este analitică. Analitic şi sintetic se referă deci la orice cunoaştere şi sunt aspecte complementare (v. *M. Florian*: Ştiinţă şi raţionalism, 1926, p. 98). În al doilea rând, s-a dus obiecţia că orice judecată necesară şi universală nu poate fi decât *analitică*. Pentru matematică, acest punct de vedere a fost susţinut de filosoful matematician L. Couturat (Revue de Metaphysique et de Morale, 1904, numărul închinat lui Kant). Potrivit acestuia, între 7+5 şi 12 există nu numai egalitate, ci identitate absolută. Dacă 7+5 cuprinde analitic unirea lor într-un singur număr, nu vedem cum ele n-ar conţine însuşi numărul, căci acesta e determinat univoc de primele două. Totul decurge necesar din definiţia sumei şi a numerelor 7 şi 5 (Op. cit. p. 338 etc.). Couturat are dreptate în ce priveşte exprimarea clară a gândirii (a adiţiunii); însă gândirea ca atare (suma părţilor) trebuie să fie dată, deci e sintetică. Aceeaşi cunoaştere e sintetică în constituirea ei, şi e analitică în exprimarea logică sau în clarificare.

b') Conceptul de *a priori* continuă a fi un măr al discordiei. El a servit ca principal pretext pentru diversitatea interpretărilor kantiene. Substratul controversei e opoziţia dintre interpretarea psihologic-fiziologică sau *a priori* genetic şi interpretarea transcendentală sau *a priori* logic. Apriorismul genetic susţine existenţa unor cunoştinţe ce preced în *timp* pe toate celelalte, aşadar a unor cunoştinţe înnăscute. A priori genetic este egal cu „înnăscut" El este o realitate fie psihologică, fie fiziologică (biologică), fie chiar sociologică. A priori e o dispoziţie naturală, premergătoare experienţei sau câştigării de cunoştinţe. La rândul său, a priori genetic poate fi *total* sau *parţial* înnăscut, adică reprezentarea e actual sau numai virtual înnăscută, şi în cazul din urmă experienţa o sugerează sau o trezeşte. (Leibniz şi chiar Platon în *Phaedon*). El mai poate fi *relativ* (deducem cunoştinţe din premise care ele însele sunt scoase din experienţă) şi *absolut* (premisele nu sunt scoase din experienţă). *A priori logic* presupune o prioritate logică sau de valoare, nu în timp sau reală. Tot ce e universal şi necesar (raţional) logiceşte stă înaintea particularului şi contingentului (experienţei), de aceea nu pot afirma nimic în particular (d. p. acest proces are o cauză), fără a admite universalul sau principiul (orice proces are cauză). Enunţul particular presupune pe cel universal, care de aceea logiceşte stă înainte, este a priori. Numeroase texte kantiene, precum şi spiritul criticismului fac dovada că reforma transcendentală a filosofiei urmăreşte relevarea aprioritătii logice, singura nouă pe atunci, capabilă să reziste scepticismului lui Hume. Din nefericire, Kant amestecă necontenit cele două înţelesuri, şi numai datorită acestei confuzii el poate întocmi opera critică. În „Critica raţiunii pure" găsim formule categorice în favoarea lui a priori genetic, anume parţial sau virtual. Dispoziţia, funcţia, e înnăscută, nu şi

reprezentarea ei, care e totdeauna câştigată. Neocriticistul Alois Riehl susţine că cele două înţelesuri ale lui a priori nu se exclud, deoarece a priori logic (universalul şi necesarul) poate fi câştigat în lungul evoluţiei organice (o dezlegare asemănătoare la H. Spencer). Nu ne interesează pe ce cale am ajuns la el, ci ce conţine acel a priori, care e valoarea lui logică. Universalul, chiar câştigat, tot universal rămâne.

A priori mai ridică o problemă ce nu poate fi tratată aici: Kant asociază indisolubil aprioriism şi subiectivism, aşadar tot ce e necesar şi universal e un produs al subiectului, al raţiunii. Totuşi, această asociere nu e indisolubilă, cum a relevat îndeosebi Oswald Külpe (*Die Realisierung*, II, 1920, pp. 215 şi urm.).

c) Fapta copernicianã. A treia problemă: **„cum e posibilă cunoaşterea sintetică a priori?** e chiar axa criticismului. Kant a dat la lumină nu numai în domeniul teoriei, ci în toate domeniile de manifestare ale conştiinţei (etica, estetica, religia) propoziţii sintetice a priori, judecăţi, în acelaşi timp independente de orice experienţă şi valabile pentru obiectele de experienţă. Astfel de judecăţi primitive descoperise, aproape simultan cu I. Kant, gânditorul englez Thomas Reid, adversar şi el al scepticismului, al materialismului şi ateismului, în sfârşit fondator al „şcolii scoţiene" sau al filosofiei „common sense"-ului. Filosoful din Koenigsberg cunoaşte această filosofie, cum se constată din prefaţa Prolegomenelor, unde o respinge ca un expedient în afară de problemă. Din problematica filosofiei scoţiene e absentă tocmai preocuparea critică, examinarea condiţiilor ce fac posibile acele judecăţi primitive, neanalizabile, de valoare universală.

În ordinea speculativă sau a teoriei, problema critică se subîmparte în trei întrebări, corespunzătoare ştiinţelor cu pretenţii de siguranţă apodictică: a) *cum e posibilă matematica pură?* (deosebită de cea aplicată, care va fi tratată în cadrul chestiunii următoare); b) *cum e posibilă ştiinţa naturală pură?* „Despre aceste ştiinţe, deoarece sunt date de fapt, se poate cu drept cuvânt întreba: cum sunt posibile. Că trebuie să fie posibile e dovedit prin realitatea lor" (*Critica r. pure*, trad. Brăileanu, 52). Nu tot aşa se înfăţişează metafizica. Progresul ei nu se vede şi chiar existenţa ei poate fi pusă la îndoială. Cu toate acestea, metafizica e dată într-un anume fel: ca dispoziţie naturală. c) De aceea, noua întrebare va fi: *cum metafizica e posibilă ca dispoziţie naturală*? Nu ne putem opri însă la simpla dispoziţie pentru metafizică, ci trebuie să năzuim spre o metafizică sigură, asemenea celorlalte două ştiinţe. În consecinţă, scrie Kant, „întrebarea din urmă, care izvorăşte din problema generală de mai sus, ar fi cu drept cuvânt aceasta: *cum metafizica e posibilă ca ştiinţă*" (*Prolegomene*, tr. rom. p. 53). Întrebarea aceasta precisă e, încă mai mult decât problema generală, resortul nu numai al Criticii raţiunii pure, dar şi al tuturor celorlalte scrieri kantiene. Problema metafizică decurge logic din chiar preocuparea de la început: cum sunt posibile judecăţi ce se aplică la obiecte, deşi sunt produse de raţiunea pură, deci, independente de orice experienţă? Cum cunoaştem obiectele numai prin pură gândire?

S-a văzut răspunsul kantian: le-am putea cunoaşte dacă le-am crea. Dar raţiunea pură la om, fiinţă finită, nu e capabilă să creeze însăşi existenţa care e *dată*, şi prin urmare raţiunea pură la om e legată indisolubil de *experienţă*, singura posibilitate de a avea *ceva dat*. Toată argumentarea kantiană urmăreşte salvarea metafizicii, la început avantajată de constatarea fundamentală că orice cunoaştere autentică, fiind universală, presupune raţiunea pură, şi ca atare e independentă de experienţă. Vom vedea cum înţelege Kant să salveze cu orice preţ metafizica. Putem anticipa că baza de operaţie e revelarea unei alte specii de pură cunoaştere,

în afară de cea speculativă, cunoaşterea practică şi cea contemplativă. În fapta morală şi în contemplarea frumosului stăm mai aproape de esenţe. Dar şi speculaţia, întrucât se poate emancipa de experienţă, întrucât e Raţiune, îşi dă contribuţia ei la fundamentarea noii metafizici.

S-a iscat printre comentatori discuţia dacă, faţă de scepticismul lui Hume, care punea la îndoială odată cu metafizica şi ştiinţa naturii, Kant n-ar fi fost obligat să pornească de la întrebarea: *dacă* sunt posibile judecăţile a priori, nu *cum* sunt posibile. (Paulsen, Adickes, Riehl). E vădit că filosoful nostru ţine să pună la adăpost de examenul critic cele două ştiinţe care se aflau în consideraţia timpului: matematica şi fizica. (K. Fischer, Vaihinger, Boutroux, Ruyssen etc.). Am arătat că şi la metafizică, deşi a fost totdeauna contestată, iar de fapt n-a existat nici una, cândva, rămâne întrebarea: *cum*, nu *dacă* e posibilă. Explicaţia tratamentului egal e că şi aici Kant n-a pierdut niciodată speranţa de a restaura metafizica pe o bază ştiinţifică.

Restaurarea metafizicii postulează părăsirea vechii metafizici, deci şi a supoziţiilor ei fundamentale. Care e pricina, se întreabă Kant, că metafizica n-a mers pe calea sigură a ştiinţei? „De ce îndreptare putem noi să ne folosim oare pentru a nădăjdui, reînnoind cărarea, să fim mai norocoşi decât au fost alţii înaintea noastră?" (*Critica r. pure*, trad. Brăileanu, p. 19). „Până acum se presupunea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se îndrepte după lucruri, dar toate încercările *de a spune ceva despre ele a priori prin concepte*, prin care cunoaşterea noastră ar fi lărgită, au fost, sub această presupoziţie, zadarnice. Să ne încerce deci odată, dacă n-am izbuti mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se îndrepte după cunoaşterea noastră, ceea ce în acest fel *concordă mai bine cu postulata posibilitate a unei cunoaşteri a lor a priori*, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de ce ni se dau, şi se petrece acelaşi lucru, ca şi cu întâia idee a lui Copernic, care, după ce cu explicarea mişcărilor cereşti nu prea mergea bine dacă presupunea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încearcă să vadă dacă n-ar reuşi mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele să stea pe loc" (*Op. cit.*, p. 20, sublinierile sunt făcute de noi).

Acest pasaj, adesea relevat, are însemnătatea covârşitoare de a dezvălui conceptul strict raţionalist de cunoaştere la Kant: a cunoaşte este a crea, este a avea sinteze a priori. În lumina acestei dogme de bază să cântărim reforma criticistă. În ipoteza că întreaga cunoaştere se orientează după lucruri, se ivesc două cazuri. În ordinea experienţei, orientarea e neapărat după lucruri, dar atunci cunoaşterea nu e a priori, nu e şi nu poate fi metafizică. În ordinea gândirii, orientarea după lucruri duce la armonia prestabilită de Dumnezeu între gândire şi lucruri - ipoteză susţinută şi de Kant în Disertaţie -, duce la un sistem „preformaţionist" Supoziţia e leneşă şi dogmatică. Ea presupune existenţa Raţiunii suverane şi a unei lumi raţionale, care corespunde gândirii din noi. Şi tocmai acestea trebuie justificate.

Se ştie că şi conceptul criticist al cunoaşterii se bazează pe o viziune ontologică asupra naturii umane: raţiunea umană e creatoare, dar, fiind finită, e în acelaşi timp şi receptivă sau sensibilă. Nu e raţiune intuitivă, ci e raţiune discursivă, completată de o intuiţie străină naturii ei, o intuiţie sensibilă, care e *dată din afară* şi ca atare e *alogică* sau o limitare a gândirii. Concluzia inevitabilă e că nu vom cunoaşte niciodată esenţa intimă a lucrurilor, care este dată şi ca atare opacă gândirii. Ne putem apropia de esenţă prin pură gândire, adică prin spontaneitate, dar mai ales prin ceea ce e mai adânc spontan în noi, prin voinţa liberă, prin morală, prin

liberul joc al facultăţilor în contemplaţia frumosului, ca şi prin naturala armonie a lucrurilor (finalism). Dar nici „raţiunea practică", nici „judecata reflectată" nu dezvăluie deplin natura lucrurilor - numai pentru Creator lucrurile nu au nici o taină. În consecinţă, e o naivitate a ne plânge că nu suntem Dumnezeu, că avem un intelect discursiv în locul unuia intuitiv.

Se poate discuta temeinicia analogiei dintre reforma criticistă şi fapta copernicană. Se ştie că pentru concepţia precopernicană sau ptolemaică lumea se mişcă în jurul pământului şi dimpotrivă pentru Copernic pământul se mişcă în jurul lumii (soarele e centrul lumii). Fapta lui Kant, punând în centrul filosofiei subiectul sau raţiunea omului, înseamnă mai degrabă o revenire la punctul de vedere al lui Ptolomeu. Constatăm, aşadar, că nu s-a încercat încă până azi aplicarea în filosofie a răsturnării copernicience. Efectul aplicării ar fi un nou realism, nu un idealism, cum e filosofia kantiană. Cum s-a relevat şi se va repeta, nici la Kant nu lipsesc elemente realiste, numai că acestea sunt sau subînţelese, sau dezvoltate insuficient şi chiar contradictoriu.

Revenind la cele expuse mai sus, tema criticismului se precizează astfel: cunoaştem numai întrucât suntem spontani sau creatori, deci întrucât avem cunoştinţe sintetice şi a priori sau prin raţiune pură. Dar raţiunea finită e legată de existenţa *dată prin sensibilitate*; şi cu toate sforţările de emancipare, ea trebuie să ţină seama necontenit de sensibilitate. E nu numai posibilă, dar necesară, o anumită emancipare de sensibilitate (receptivitate), o exercitare a spontaneităţii, o apropiere de existenţa absolută, într-un cuvânt, e necesară metafizica. Accesul la metafizică nu e însă ipotetic. Kant n-are ce face cu ipoteze. Deci metafizica, fără a fi o desăvârşită oglindă a realităţii, e totuşi o ştiinţă, o cunoaştere necesară şi universală. În acest chip se impun două mari probleme corespunzătoare celor două mari moduri de a înţelege raportul dintre gândire şi experienţă: gândirea e mărginită la experienţă sau se înalţă peste ea, fără a rupe orice legătură cu ea: A) *Teoria experienţei sau justificarea ştiinţei. - Idealismul transcendental şi fenomenalismul.* B) *Teoria suprasensibilului sau justificarea metafizicii. Realismul credinţei şi al contemplaţiei.* Teoria experienţei cuprinde o parte din „Critica raţiunii pure" (Estetica şi Analitica); teoria suprasensibilului cuprinde restul din „Critica raţiunii pure" (Dialectica şi doctrina metodelor), celelalte două Critici, cele două lucrări doctrinale (metafizica naturii şi metafizica moravurilor), în fine „Religia în marginile simplei raţiuni" Între cele două teme nu există antagonism, cum susţine K. Fischer, anume că posibilitatea matematicii închide imposibilitatea metafizicii. Pentru noi, matematica (fizica) de o parte şi metafizica de altă parte sunt posibile pe planuri diferite, dar în acelaşi cadru. Greutatea la Kant e fixarea acestor planuri şi mai ales circulaţia între ele într-un cadru unitar.

În intenţia dintru început a lui Kant, cum s-a mai arătat, *Critica raţiunii pure* trebuie să fie fundamentul critic al întregii doctrine metafizice. Aşa reiese limpede din chiar titlul operei. E vorba de raţiunea pură în genere, nu numai de raţiunea pură teoretică. De aceea suntem îndrituiţi a separa preocupările acestei opere iniţiale.

Cuvântul „raţiune", asemenea atâtor altor termeni frecvent întrebuinţaţi de Kant, posedă mai multe înţelesuri, şi anume: 1) totalitatea cunoştinţelor a priori teoretice (raţiune pură) şi practice (raţiune practică); 2) capacitatea de cunoaştere teoretică (sensibilitatea + intelect + raţiune, în sens restrâns); 3) capacitatea de cunoaştere numai prin intelect (fără sensibilitate şi raţiune în sens restrâns); 4) capacitatea de a cunoaşte prin raţiune în sens restrâns, capacitatea metafizică a Ideilor. În toate cazurile interesul se îndreaptă spre cunoaşterea în stare pură, spre condiţiile transcendentale.

Împărţirea *Criticii raţiunii pure* ascultă de o schemă a logicii formale, schemă ce revine şi în celelate Critici: teoria transcendentală a *elementelor* (concepte, judecăţi, raţionamente) şi teoria transcendentală a *metodelor*. Teoria elementelor se ramifică după cele două tipuri de cunoaştere, sensibilitate şi gândire în: *estetica transcendentală* şi *logica transcendentală*. Mai departe, logica transcendentală se divide după îndoita întrebuinţare a gândirii, fie înlăuntrul experienţei, fie dincolo de experienţă, în: *analitica transcendentală* (teoria judecăţii sau intelectului), împărţită în *analitica conceptelor* şi *analitica principiilor*, şi în *dialectica transcendentală* (teoria raţionamentului), cu următoarele articulaţii: *paralogismele* (psihologia), *antinomiile* (cosmologia) şi *idealul transcendental* (teologia). În sfârşit, *teoria metodelor*, cea mai redusă, dar nu cea mai puţin însemnată, are patru capitole: *disciplina, canonul, arhitectonica şi istoria raţiunii pure*. Problema criticii e pretutindeni aceeaşi: a fonda sau justifica judecăţile sintetice a priori (necesare şi universale), deoarece aceste judecăţi nu sunt nemijlocit evidente ca cele analitice, supuse legii contradicţiei, sau ca cele sintetice a posteriori, în posesia unei evidenţe de fapt, contingente[1].

Teoria experienţei. Idealismul transcendental.

Estetica transcendentală: cum e posibilă matematica pură. Nu din întâmplare Kant cercetează critic întâi posibilitatea matematicii pure (cea aplicată va fi obiectul Analiticii principiilor). Matematica, ştiinţa unanim recunoscută, se bazează pe intuiţie, nu pe concept, cum susţineau - de acord, în acest punct - raţionalismul şi empirismul. Caracterul intuitiv al matematicii e cea dintâi descoperire pe linia criticii. A fost făcută în 1769, şi astfel s-a trecut Rubiconul criticismului.

Intuiţia umană e legată de *senzaţie* (aisthesis), de unde termenul de *estetică* transcendentală. Cuvântul estetică e luat aici în sensul tradiţional, aristotelic, de „sensibilitate" Kant nu primeşte încă noul sens al esteticii, ştiinţă a perfecţiunii sensibile sau a frumosului, aşa cum îl propuse întâi wolffianul Baumgarten în a sa *Aesthetica*, 2 vol. (1750-1758). De-abia peste aproape 10 ani în „Critica judecăţii", termenul de estetică în noul său înţeles va fi primit definitiv de către Kant. Problema e: în ce condiţii matematica e ştiinţă apodictică, alcătuită din judecăţi sintetice şi a priori. Se ştie că sinteza este unirea a doi termeni eterogeni. Unirea aceasta presupune un fundament, iar fundamentul unirii e totdeauna o *intuiţie*. Problema cardinală a Criticii raţiunii pure este: există sau nu o *intuiţie pură* sau *a priori*? Problema are o semnificaţie excepţională, rareori subliniată: intuiţia e totdeauna particulară sau individuală. Obiectul intuit e *unic*. De aceea o intuiţie a priori este o individualitate neempirică, dată numai raţiunii. Posibilitatea unei asemenea intuiţii constituie obiectul *esteticii* transcendentale, care a fost tratată de trei ori, fără a suferi mari modificări: în *Disertaţie*, în *Critica raţiuni pure* şi în *Prolegomene*. Ideile din *Disertaţie* trec aproape neatinse în *Critica raţiunii pure*, deci într-un context cu totul deosebit.

Cunoaşterea umană are două ramuri, care, poate, adăuga Kant, au o rădăcină comună: *sensibilitatea* şi *intelectul*. Are sensibilitatea elemente a priori? Estetica transcendentală răspunde pozitiv la această întrebare. Prin sensibilitate lucrurile ne sunt *date*: de aceea sensibilitatea e

1) O privire asupra motivelor fundamentale şi o apreciere a valorii durabile a criticismului oferă studiile noastre: *Kant şi cugetarea modernă* (Revista de filosofie, 1924, No. 1-2); *Kant şi geneza criticismului* (năzuinţa) 1924, No. 1, 4, 5, 6, 7)

receptivă sau *pasivă*; ea presupune afectarea „sufletului" (Gemüt) de către ceva străin. Rezultatul afectării e *intuiția*, care e *nemijlocita* raportare a cunoașterii noastre la un obiect *individual*. Dacă analizăm cunoașterea noastră sensibilă în elementele ei, constatăm că acestea sunt două. De o parte sunt senzațiile (Empfindungen), acele elemente ultime prin care cunoașterea noastră aderă nemijlocit la obiecte. De altă parte, în afară de senzație, intuiția sensibilă posedă o *ordine* sau o *unitate* a „multiplului intuitiv" (senzațiilor). Ordinea însăși nu e o nouă senzație. Senzația e *materia* cunoașterii, singura care e *dată* din afară; ordinea este *forma*, care „se află în noi" (înnăscut virtual). Materia e a posteriori, forma e *a priori*, deci precede senzațiile. Estetica transcendentală nu oferă, cum ne-am aștepta după titlu, o teorie a senzațiilor - acestea nu pot fi anticipate sau cunoscute a priori - ci a formelor sau principiilor a priori. Formele a priori sensibile sau intuițiile pure sunt două: *spațiul* și *timpul*. Se ridică aici o nedumerire. Putem oare vorbi de forme a priori ale sensibilității, dacă a priori implică spontaneitatea, iar sensibilitatea e receptivă? Ar trebui să recunoaștem atunci spontaneitate și intuiției sensibile, ceea ce ar transforma-o în intuiție creatoare sau divină. Kant însă nu vede aici o problemă, urmașii săi pe linia idealismului speculativ vor atribui o intuiție creatoare și omului (Fichte, Schelling, Bergson, care e mult mai kantian decât apare la prima vedere). Kant, acceptând deosebirea puțin fericită a lui Locke dintre „simțul extern" și „simțul intern", socotește *spațiul* forma simțului extern, prin care sunt date corpurile, iar *timpul* forma simțului intern, prin care sunt date stările sufletești (reprezentări, sentimente, dorințe).

Două sunt temele esteticii transcendentale; ele poartă numele de „metafizic" și „transcendental" *Expunerea* (Erörterung) *metafizică* are drept scop să arate existența intuițiilor a priori; *expunerea transcendentală* are drept scop să deducă din intuiții a priori alte cunoștințe a priori, adică matematica (geometria, aritmetica și chiar cinematica). Distincția dintre metafizic și transcendental se repetă și în Analitică, numai că *expunerea* e înlocuită cu „deducția" Mai e o deosebire: în Estetică „expunerea transcendentală" arată cum spațiul și timpul fondează alte cunoștințe, în Analitică, „deducția transcendentală" din contră fondează *categoriile* (corespunzătoare spațiului și timpului) pe principii mai adânci (unitatea conștiinței). Totuși, și în Analitică stăruie preocuparea din Estetică de a fonda prin categorii alte cunoștințe a priori. Notăm în sfârșit că Estetica cercetează separat spațiul și timpul, dar cum argumentarea se menține pe aceeași linie la amândouă, noi le vom considera simultan.

Expunerea metafizică dovedește două puncte: spațiul și timpul sunt: a) *a priori*, independente de experiență, deci necesare și universale; b) sunt *intuiții*, nu noțiuni abstracte. Concepția lui Kant luptă deci pe două fronturi: contra empirismului susține aprioritatea, contra raționalismului intuitivitatea. Sunt patru dovezi: primele două pledează pentru aprioritate, celelalte două pentru intuitivitate.

I Spațiul și timpul nu sunt extrase din percepție (senzație), nu sunt deci a posteriori, pentru faptul că percepția presupune spațiul și timpul, nu invers. Pentru a-mi reprezenta ceva în afară de mine sau coexistent, ca și o succesiune și o simultaneitate de stări, trebuie să presupunem spațiul (coexistența) și timpul (succesiunea). Deci senzațiile sunt date numai în ordinea spațiului și timpului. Nu spațiul și timpul sunt în experiență, ci experiența e în spațiu și timp.

II Putem avea reprezentarea spațiului și timpului fără reprezentarea obiectelor cuprinse în ele, dar nu și invers, adică nu putem avea reprezentarea obiectelor fără aceea a spațiului și timpului. Putem gândi un spațiu sau timp golit de obiecte, dar nu putem gândi obiecte fără

spaţiu şi timp. Nu putem deci suprima în gândire spaţiul şi timpul, dovadă că ele sunt legate de conştiinţa noastră, că sunt a priori. Această necesitate interioară nu e logică, cum crede Kant, ci e psihologică. De altfel, aprioritatea intuiţiilor pure mai mult decât a altor forme e o prioritate în timp, e deci apropiată de înnăscut, cum arată numeroase pasaje din Critică. Remarcăm aici influenţa *Disertaţiei.*

III Dovada negativă. Reprezentările de spaţiu şi de timp nu sunt *concepte* discursive, ci *intuiţii.* Conceptele, fiind reprezentări generale, sunt separabile de reprezentările particulare, care se subordonează acelora, pe când spaţiul şi timpul în genere nu pot fi separate de spaţiile şi timpurile particulare. Spaţiile şi timpurile particulare sunt *realiter* în spaţiul sau timpul în genere, pe când de pildă oamenii particulari nu se află *în* conceptul de om, ci *sub* el. Mai degrabă conceptul se află în lucrurile particulare, însă numai ca o parte a lor, deoarece lucrurile particulare cuprind şi alte note.

IV Dovada pozitivă. Spaţiul şi timpul sunt intuiţii, fiindcă le reprezentăm ca infinite. Infinitatea e o proprietate numai a intuiţiei, nu şi a conceptului, căci dacă toate părţile spaţiului sunt în spaţiu, acesta trebuie să fie infinit. Deci spaţiul, ca şi timpul sunt unice şi ca atare individuale. Proprietăţile lor comune sunt: *infinitatea, omogenitatea, continuitatea.* Deosebirile lor sunt: spaţiul are trei dimensiuni (e deci euclidian); timpul are o singură dimensiune.

Expunerea transcendentală, care pune problema de drept, arată că anumite cunoştinţe sintetice a priori sunt posibile numai prin supoziţia intuiţiilor a priori. Acele cunoştinţe sintetice a priori *sunt* prezente în geometrie, aritmetică şi cinematică. Fără spaţiu ca intuiţie a priori nu e posibilă geometria; fără timp ca intuiţie pură nu e posibilă numărătoarea şi deci numerele; fără spaţiu şi timp nu se constituie cinematica sau teoria matematică a mişcării. Dacă spaţiul şi timpul ar fi empirice (a posteriori), propoziţiile matematice n-ar fi apodictice, n-am fi niciodată siguri că propoziţiile matematice nu vor fi răsturnate de alte experienţe; dacă spaţiul şi timpul ar fi concepte, propoziţiile matematice n-ar fi sintetice. Cum însă propoziţiile matematice sunt totodată sintetice şi apodictice (necesare şi universale), ele nu sunt posibile sau fondate decât sub condiţia ca spaţiul şi timpul să fie intuiţii a priori. Kant n-a păstrat totdeauna convingerea că apodicticitatea d. p. a geometriei se datoreşte exclusiv proprietăţilor intuitive ale spaţiului, fără concursul inevitabil al gândirii. În *Prolegomene* (§ 38), susţine că spaţiul singur e prea nedeterminat şi de aceea, pentru a avea anumite figuri, se cade să recurgem la intelect, posesor al capacităţii de construcţie sau al spontaneităţii. Geometria îşi are obârşia în construcţia conceptelor, având drept cadru general intuiţia spaţială. În acest mod, intuiţia e subordonată spontaneităţii intelectuale.

Spaţiul şi timpul sunt forme sau condiţii ale receptivităţii sensibile, anume spaţiul e forma simţului extern, iar timpul forma simţului intern. Timpul e o condiţie mai generală decât spaţiul, întrucât *tot ce e dat* trece prin faţa simţului intern. Prin timp percepem şi obiectele externe şi pe noi înşine, prin spaţiu numai obiectele externe. Timpul e forma mijlocitoare a tuturor percepţiilor. Competenţa mai cuprinzătoare a timpului se va învedera şi în Analitică (în schematism).

Cele două expuneri duc la concluzii de o covârşitoare importanţă filosofică:

a) *Idealism transcendental* şi *realism empiric.* Teoria kantiană a spaţiului şi timpului se opune deopotrivă concepţiei populare, ca şi tuturor doctrinelor de până la el. Concepţia populară şi filosofia tradiţională sunt de acord în acest punct: spaţiul şi timpul sunt *realităţi*, sunt ceva independent de conştiinţă, fie *substanţe* sau imense *receptacule* ale lucrurilor (mai ales

Newton), fie *atribute* sau *moduri* (Spinoza), fie *relaţii* subiective, fondate însă în natura lucrurilor (Leibniz, Wolff). O singură doctrină constituie o excepţie, aceea a lui *Berkeley*, care, reducând spaţiul la o „idee în conştiinţă", îl *idealizează*, îl face o simplă reprezentare subiectivă, însă într-un sens cu totul altul decât la Kant. La acesta din urmă spaţiul şi timpul sunt forme ale receptivităţii sensibile externe sau interne. Reiese de aici că reprezentările de spaţiu şi timp au valoare reală în ce priveşte obiectele sensibile sau empirice. Consecinţa e inevitabilă. Dacă spaţiul şi timpul sunt condiţiile sau fundamentele oricărui obiect empiric, atunci nimic nu e dat extern, fără coexistenţă, nimic nu e dat extern sau intern fără succesiune.

Deci spaţiul şi timpul au *realitate empirică*, adică pentru noi, care posedăm o raţiune receptivă (sensibilă). Sensibilitatea cu formele ei nu stă în natura lucrurilor, ci în natura noastră. Spaţiul şi timpul, fiind forme ale conştiinţei, sunt *ideale*, nu sunt *metafizic reale* (absolute); dar *idealitatea lor e transcendentală*, adică cele două forme sunt necesare şi universale, sunt a priori, nu empirice. Trebuie bine precizată idealitatea transcendentală, legată de realitatea empirică, asemenea celor două feţe ale medaliei.

Idealitatea transcendentală nu susţine că lucrurile depind de *sufletul meu*, pentru simplul motiv că şi sufletul este un dat empiric. Corpuri şi suflete sunt deopotrivă de empirice. E drept, uneori Kant subordonează neconsecvent simţul extern celui intern, socotind tot ce e dat ca o stare individual subiectivă - şi atunci criticismul se apropie de idealismul subiectiv, „mistic", al lui Berkeley, pe care n-a încetat a-l respinge: spaţiul e o idee în sufletul individual, e subiectiv din punct de vedere psihologic. Desigur, spaţiul şi timpul sunt şi ele subiective, cum sunt senzaţiile, însă ele posedă altă subiectivitate decât aceea a materialului senzorial; Kant însuşi ne cere să deosebim „idealitatea transcendentală", a spaţiului şi timpului, de „subrepţiile senzaţiei", căreia nu-i revine nici o idealitate.

Senzaţiile aparţin unui subiect individual, *acestui* suflet empiric; pe când spaţiul şi timpul aparţin unui subiect generic, unei „conştiinţe îndeobşte", de care filosoful va vorbi în treacăt mai târziu. „Conştiinţa generică" e conceptul cel mai necesar pentru constituirea şi înţelegerea kantismului, dar şi cel mai puţin elucidat de Kant.

Spaţiul şi timpul sunt condiţii transcendentale, ca atare ele produc obiectele (reprezentările) sensibile şi în consecinţă sunt reale, însă numai în ordinea empirică, ordine care, pentru realitatea absolută, e ideală[1)].

Nu avem un spaţiu în noi şi altul în afară. Reprezentarea corpului e însuşi corpul, însă o reprezentare necesară şi universală. E aici un monism epistemologic de netăgăduită valoare filosofică, dar rău înţeles de comentatori, poate fiindcă el e insuficient fondat de Kant. Repetăm, subiectivitatea ce condiţionează reprezentarea empirică nu e psihologică, nu e deci ea însăşi empirică, ci epistemologică sau transcendentală. Spaţiul şi timpul au idealitate transcendentală (nu empirică), tocmai de aceea ele posedă şi realitate empirică. Am văzut că filosoful criticist aproape identifică idealitatea transcendentală şi realitatea empirică.

Rezultatul e oarecum surprinzător la prima vedere. Kant duce idealismul la extrem şi ca atare pare în cel mai categoric antagonism cu simţul comun. În fond, idealismul transcendental îngăduie o justificare a simţului comun. Imaginea vulgară despre lume rămâne la Kant

1) Deosebirea dintre determinările spaţiale şi calităţile senzoriale, făcută din antichitate de Democrit, a fost reluată de moderni şi aşezată la temelia ştiinţelor naturale (o lume de atomi sau electroni mobili fără culoare, sunet, miros, gust etc.). Deosebirea acordă realitate spaţiului (calităţilor primare) şi subiectivizează senzaţia (calităţile secundare). Kant subiectivizează şi spaţiul-timp, dar pe un alt plan, care justifică realitatea lui (empirică).

neschimbată: există în afară de *mine* ca suflet empiric o lume corporală, iar această lume este *pentru mine* aşa cum o percep (numai partea de senzaţie poate varia individual, şi aceasta nu totdeauna). Lumea nu e reală din punct de vedere metafizic, ci are idealitate, dar şi aceasta e specifică: transcendentală. Cum vedem, soluţia transcendentală kantiană presupune o realitate metafizică, de care vom vorbi îndată. Kant nu rămâne însă - spuneam - în mod consecvent pe planul idealismului transcendental, ci alunecă în idealism empiric, în psihologism, şi atunci se apropie sau de Berkeley, sau de Descartes, adică sau suprimă spaţiul, transformându-l în *idee* (iluzie), sau păstrează spaţiul real, care însă nu e dat nemijlocit. Nemijlocit dat e numai spaţiul reprezentat, subiectiv. În cadrul dezlegării lui Descartes se isca dificultatea care a şi dus la criticism: de unde ştim că spaţiul reprezentat concordă cu spaţiul real? Un singur răspuns e valabil: n-avem de unde şti. De aceea Descartes e nevoit a recurge la garanţia divină. Cartezianismul este, spune Kant, un „idealism problematic", pe când acela al lui Berkeley este „mistic" Cum vom mai arăta, Kant se străduieşte necontenit, fără a izbuti mulţumitor, să definească idealismul său în opoziţie cu celelalte idealisme. În ediţia II-a a *Criticii pure* (Analitica transc.) ni se oferă chiar o surprinzătoare „respingere a idealismului"

Idealismul trecut păcătuieşte sau prin dedublarea spaţiului în real (metafizic) şi ideal (psihologic) - teza lui Descartes, sau prin reducerea spaţiului la o simplă reprezentare personală, la o stare psihologică - teza lui Berkeley. Calea bună e transcendentalismul: spaţiul şi timpul sunt forme intuitive a priori, care condiţionează lucrurile în mod necesar şi universal, nu psihologic, individual şi contingent. De aceea lumea reprezentării e chiar lumea reală - fireşte, e vorba de realitatea empirică, pentru şi prin om. Logicianul A. Trendelenburg a susţiunt o „a treia posibilitate": spaţiul şi timpul sunt şi afară de noi (metafizic), şi în noi (transcendental). Kant cunoştea această a treia posibilitate, dar a înlăturat-o ca necontrolabilă. Cum ne putem ieşi din conştiinţă, pentru a constata prezenţa unui spaţiu real (metafizic), trebuie să recurgem la „sistemul preformaţionist", adică la armonia prestabilită de Dumnezeu între interior şi exterior, ipoteză metafizică, împotriva căreia tocmai s-a ridicat criticismul.

Se învederează că filosofia critică nu face deosebire între spaţiul psihologic şi cel real (empiric); mai mult, el nu face deosebire nici între spaţiul real (empiric) şi spaţiul matematic sau geometric. Spaţiul geometric e chiar intuiţia pură sau forma subiectivă, dar cum această formă condiţionează obiectele sensibile, spaţiul matematic este şi spaţiul sensibil. Aşadar, intuiţia spaţială e structurată, după kantism, *euclidian*; spaţiul real e şi nu poate fi decât euclidian. S-a adus apriorismului kantian obiecţia că geometria euclidiană nu e apodictică (apriorică), fiindcă alături de ea rămân posibile *geometriile numite noneuclidiene*. Kantismul poate răspunde acestei întâmpinări următoarele: geometriile noneuclidiene sunt variaţii ale axiomelor geometrice, nu chiar ale intuiţiei spaţiale. De aceea geometriile noneuclidiene nu sunt intuitive, referindu-se la spaţiu numai nominal. Un spaţiu cu mai mult sau mai puţin de trei dimensiuni iese din sfera reprezentării concrete. Însuşi Kant admite în prima sa operă (Gedanken von der wahren Schätzung...) posibilitatea altor geometrii. Dar acestea nu modifică intuiţia noastră. Fireşte, pot exista fiinţe cu alte intuiţii spaţiale, şi atunci axiomele noneuclidiene decurg necesar din acele intuiţii. Însă şi în cadrul acestor intuiţii diferite, geometria rămâne apodictică. Se schimbă intuiţiile, dar apodicticitatea rămâne, fiindcă e fondată pe ipoteza transcendentalului (v. K. Fischer: *Op. cit.* 527). Soluţia kantiană ar putea fi zdruncinată, dacă s-ar arăta că în cadrul intuiţiei noastre spaţiale drumul cel mai scurt între două puncte nu e linia dreaptă.

b) *Fenomen şi Noumen (lucrul în sine)*. Din apriorismul spaţiului şi timpului decurg subiectivismul sau idealismul transcendental, garanţie a realismului empiric. Iar din subiectivismul transcendental decurge *fenomenismul*. Idealitatea transcendentală se defineşte în opoziţie cu realitatea metafizică. Prin urmare, sensibilitatea, ca facultate de intuiţie, are de-a face numai cu „apariţii" (Erscheinungen), cu fenomene, nu cu „lucruri în sine" Termenul de fenomen, de origine platonică, are în Estetică un înţeles provizoriu. Fenomenul nu e constituit numai din senzaţii + ordinea temporo-spaţială, ci presupune o ordine superioară, determinată de intelect (gândire). De-abia în Analitica transcendentală vom cunoaşte toate condiţiile constituante ale fenomenului. Estetica însă statorniceşte condiţia primordială a fenomenului sau apariţiei: intuiţia *sensibilă* sau apariţia *pentru cineva* şi *intuiţia* sensibilă sau apariţia *a ceva*, relaţia cu ceva străin. Fenomenalitatea postulează deci nu numai o receptivitate sau pe cineva care primeşte - de aceasta ne-am ocupat - dar manifestarea *a ceva*, care se oferă sau se dă. Fenomenul presupune *lucrul în sine*.

Cunoaşterea sensibilă e *fenomen*, numai dacă ne instalăm în „lucrul în sine", în realitatea absolută; pentru noi însă ea e realitatea empirică, nu *iluzie*. E greşită deci conceperea idealismului kantian ca iluzionism, cum susţine Schopenhauer, care din nefericire a popularizat-o. Pentru Schopenhauer, „lumea e o reprezentare", *în creierul meu*, ca şi cum creierul n-ar aparţine şi el reprezentării sau fenomenului. Dar nu numai creierul, nici eul concret, conştiinţa psihologică, nu mă scoate din sfera fenomenală (empirică). Cunoaşterea de sine, presupunând forma „simţului intern", timpul, rămâne tot în ordinea fenomenală. Kant nu vede în *cogito* cartezian dezvăluirea unei substanţe spirituale, ci o simplă formă, un cadrul gol.

Lumea corporală este tot aşa de nemijlocit cunoscută ca şi lumea internă. Ele sunt deopotrivă de reale sub raport empiric şi deopotrivă de ideale sub raport metafizic. Desigur, Kant vede deosebirea dintre cele două feluri de fenomene. Fenomenul extern presupune un *altul* decât mine, care mă afectează; fenomenul intern (cunoaşterea de sine) nu presupune un altul, căci e o afectare de sine, o *spontaneitate*, care ne apropie de lucrul în sine, fără a-l face prin aceasta mai cunoscut. Sufletul rămâne în cadrul experienţei sensibile, afirmaţie pe care Platon n-ar fi acceptat-o. Totuşi, Kant nu-şi poate stăpâni impulsul de a acorda preferinţă spiritualului. Dacă sfera metafizică îngăduie o determinare oarecare, aceasta va fi căutată în ordinea spirituală, nu în cea corporală. Kant oscilează între două teze: una populară, de obârşie platonică, sensibilul e egal cu material, şi alta proprie, sensibilul cuprinde şi sufletul, iar metafizicul stă dincolo de corp şi suflet, ambele fenomenale.

Fenomenalismul kantian are o dublă funcţie. Întâi, el justifică concepţia matematică a naturii. Numai dacă spaţiul şi timpul valorează necesar (deci a priori), e posibilă noua ştiinţă matematică a naturii. Al doilea, el justifică odată cu fizica şi metafizica. Idealitatea transcendentală trimite la transcendent. Dacă lumea empirică e numai fenomen, ea indică o realitate în sine, de care e dependentă.

Fenomenul implică necesar „lucrul în sine" sau existenţa absolută. Lucrul în sine e corelativul fenomenului, dar nu e cuprins el însuşi în fenomen. Termenul de lucru în sine este piatra de încercare, dar şi crucea interpretării kantiene. Un fapt ni se pare afară de orice discuţie: Kant nu s-a îndoit niciodată de *existenţa* lucrului în sine; în schimb modalitatea *determinării* lui în cadrul criticismului a variat.

Chiar din Estetica transcendentală se desprinde o determinare indirectă sau negativă. Dacă numai fenomenul e în spaţiu şi timp, reiese că lucrul în sine e nespaţial şi netemporal. Ca

atare, lucrul în sine corespunde spontaneităţii gândirii, de aceea e numit inteligibilul sau noumenalul (nous = inteligenţă). E de văzut dacă lucrul în sine, prin faptul că e gândit, poate fi cunoscut. Oricum, chiar în determinarea negativă este cuprins şi un rezultat pozitiv de mare însemnătate. Fără lucrul în sine fenomenul devine o iluzie - cădem deci în subiectivismul lui Berkeley; fără lucrul în sine fenomenul devine existenţa absolută - cădem în realismul transcendental. În primul caz lucrul în sine are un rol realist, în cazul al doilea, din contră, unul idealist. În ambele împrejurări se asigură fenomenului caracterul de realitate *empirică*.

În Estetică lucrul în sine mai primeşte determinarea cea mai surprinzătoare în cadrul criticismului, dar în multe privinţe inevitabilă. Notăm ca o ciudăţenie că originea formelor a priori, deci şi a spaţiului şi timpului, nu e la Kant o problemă ce aşteaptă un răspuns. Structura aprioric㠹 a raţiunii noastre e, pentru filosof, un dat primordial ce nu are nevoie de explicaţie. Nouă ni se pare că tocmai acest fapt solicita examenul; altminteri rămâne o afirmaţie arbitrară. În schimb, pentru Kant e o problemă urgentă originea *materialului senzorial*, care este dat sau impus. Senzaţia presupune un *altul* care dă sau *afectează*. Deoarece lucrul în sine nu afectează direct eul empiric, conştiinţa psihologică, *afectarea e transcendentală*. Lucrul în sine e „cauza" sau fundamentul senzaţiilor; el afectează nemijlocit *eul în sine*. Rezultatul Analiticii, de care ne vom ocupa mai jos, îndreptăţeşte obiecţia: cauzalitatea, ca formă a priori a intelectului, se aplică numai la fenomene (experienţă), nu şi la lucrurile în sine. Drept răspuns se face deosebirea între cauzalitatea naturală, legată de timp şi spaţiu, şi cauzalitatea inteligibilă sau prin libertate, independentă de timp şi spaţiu. Oricum am privi amestecul cauzalităţii în determinarea lucrului în sine, afectarea sensibilităţii de către acest lucru continuă a se lovi de greutăţi. Căci lucrul în sine, prin natura sa intimă, corespunde inteligenţei, nu senzaţiei. El e inteligibilul, refractar sensibilizării.

Continuăm determinările lucrului în sine. În Analitică lucrul în sine e înăbuşit sub calificative de ordin negativ: e un *concept-limită*, e un *concept problematic*, e un X nedeterminat, un corelativ al unităţii conştiinţei sau apercepţiei. Schimbarea de atitudine din Analitică provoacă nedumeriri şi trădează un cerc vicios. În Estetică mişcarea e de la lucrul în sine la fenomen; în Analitică de la fenomen la lucrul în sine. Fiindcă se admite de la început existenţa lucrului în sine, ajungem în Estetică la concluzia că lumea noastră e fenomenală. Fără prototeza realităţii metafizice, create de Dumnezeu, n-aş putea vorbi de fenomen. Dar odată fenomenul constituit astfel, el se întoarce contra lucrului în sine, reducându-l la un concept-limită, fără a-l nega, de teamă de a nu se nega pe sine ca fenomen. Se uită însă că degradarea lucrului în sine la treapta de concept problematic face şi fenomenul problematic. Greşeala lui Kant e că nu observă că lucrul în sine, dedus din fenomen şi de aceea problematizat, e identic cu lucrul în sine, din care s-a scos fenomenul[1)].

Completăm sumar determinările lucrului în sine. Aceste noi determinări încearcă să contopească lucrul în sine-principiu din Estetică cu lucrul în sine-consecinţă din *Analitică*. În *Dialectica transcendentală* lucrul în sine e o *Idee* care reprezintă, prin totalizarea infinit progresivă a condiţionalului empiric, „Absolutul" sau „Necondiţionatul". Încă mai îndrăzneţ, *Critica raţiunii practice* vede în lucrul în sine subiectul inteligibil care îşi manifestă spontaneitatea în actul liber. În sfârşit, în *Critica judecăţii* lucrul în sine e principiul ordonării

1) C. Noica susţine că sunt două lucruri în sine (unul ontologic şi altul epistemologic): *Concepte deschise în istoria filosofiei*, 1936, p. 117. Această distincţie a fost făcută de K. L. Reinhold (vezi sub D, No. 4).

finaliste şi al armoniei din natură şi din subiectul contemplativ (frumosul). Ordinea sau armonia este revelaţia sensibilă a Inteligibilului sau Voinţei libere.

Drept încheiere, *Estetica transcendentală* dă o primă şi decisivă contribuţie la întrebarea: *cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?* Ele sunt posibile fiindcă avem intuiţiile a priori, spaţiul şi timpul. Sinteza unor termeni străini presupune ca fundament al unirii intuiţa. E adevărat, cum vom arăta, gândirea însăşi e sinteză, e funcţie de unire, dar fundamentul unirii rămâne tot intuiţia sensibilă. De aici concluzia, plină de urmări: dacă şi în sfera gândirii avem judecăţi sintetice a priori (*Analitica*), e numai fiindcă orice gândire se raportează necesar la o intuiţie sensibilă, fiindcă orice *gândire*, în sine formă goală, primeşte un conţinut şi devine astfel *cunoaştere* numai prin intuiţia sensibilă. Gândirea e valabilă numai în cadrul experienţei, deşi prin esenţa ei depăşeşte sensibilul - rezervă de mare răsunet mai târziu. Am evitat până acum, pe cât a fost cu putinţă, termenul de *experienţă*, care şi el are în criticism felurite înţelesuri. În *Analitica transcendentală*, el nu mai poate fi ocolit, căci în discuţie e tocmai posibilitatea *naturii* ca obiect de experienţă, pe scurt, e posibilitatea fizicii.

Teologia raţională şi idealul transcendental. Prin Ideal Kant înţelege, după modelul lui Platon, o Idee nu numai *in concreto,* ci *in individuo*, adică o Fiinţă care realizează în mod desăvârşit o Idee. Raţiunea noastră posedă în ordinea practică astfel de idealuri (d. p. idealul înţeleptului, idealul omului). Dar şi raţiunea teoretică gândeşte necesar un Ideal transcendental (prototypon), care întrupează toată perfecţiunea sau existenţa - e Dumnezeu. Cum ajunge necesar raţiunea la acest concept?

Orice lucru stă, în ce priveşte natura sa particulară, sub principiul *determinării complete*, care cere raportarea acestui lucru la *toate* predicatele posibile. Faţă de acest lucru unele predicate sunt afirmate, altele sunt negate. Ideea totalităţii predicatelor posibile devine un ideal transcendental, căci totalitatea predicatelor posibile e totalitatea *existenţelor* (realităţilor) - predicatele negative pot fi reprezentate, dacă le raportăm la predicatele pozitive sau *materia tuturor posibilităţilor*. Totalitatea posibilităţilor e deci totalitatea *realităţilor* (omnitudo realitatis). Totalitatea realităţilor *in individuo* este o Fiinţă, căreia îi atribuim o existenţă perfectă (ens realissimum) şi ca atare e prototipul oricărei posibilităţi şi al oricărei realităţi. Conchiderea de la posibil la real o cunoaştem din epoca precritică (*Nova Dilucidatio* şi *Der einzig mögliche Beweisgrund*).

Această Fiinţă poate fi numită şi *ens originarium, ens entium*. Dacă ipostaziem această Idee, acordându-i predicatele de unicitate, simplicitate etc., ajungem la conceptul de Dumnezeu. Prin urmare, Idealul transcendental e conceptul de Dumnezeu ca obiect al teologiei raţionale. Raţiunea cere în mod necesar, pentru a determina complet natura lucrurilor, numai ideea unei realităţi perfecte, nu cere însă să fie dată şi realitatea acelei idei. Teologia alunecă în iluzie de două ori, întâi realizează, apoi personifică ideea. Mecanismul iluziei e acelaşi: orice obiect *empiric* cere pentru determinarea lui totalitatea realităţii empirice. Teologia raţională transpune la lucrul în sine acest principiu ce valorează numai pentru experienţă. Transpunerea a fost înlesnită de însăşi raţiunea, care caută unitatea sistematică a cunoaşterii. În adevăr, regresul de la condiţionat la condiţie cere, ca o stâncă neclintită, un final al regresului, ceva *absolut necesar*, un Necondiţionat universal care susţine toate obiectele. Această necesitate absolută este deplin exprimată numai de Totalitatea realităţii, de Fiinţa absolută.

Fiindcă în Idealul transcendental accentul cade, împotriva aparenţei terminologice, pe existenţă (realitate), preocuparea centrală a teologiei este demonstrarea experienţei lui

Dumnezeu. Kant reduce argumentele tradiţionale la trei, după cum demonstraţia sau porneşte de la experienţă, sau procedează a priori, luând ca punct de plecare conceptul de Dumnezeu. Experienţa la rândul ei e privită sub două aspecte: sau o experienţă *anumită* (ordinea sau finalitatea lumii), sau o experienţă *nedeterminată* (simpla existenţă a lumii). Primul argument e cel *fizico-teologic* sau *finalist*, al doilea e cel *cosmologic*. Argumentul a priori e cel *ontologic*. Kant crede că nu pot exista mai mult de trei argumente speculative, ceea ce istoriceşte nu este exact - argumentul moral este contribuţia sa, cum se va vedea mai târziu. Din aceste trei argumente, cel ontologic, care cuprindea întreaga metafizică raţionalistă, are cea mai mare însemnătate şi e presupus de celelalte două. Odată cu el se destramă toate argumentele secundare.

Argumentul ontologic, formulat la începutul scolasticii de Anselm, respins la mijlocul scolasticii de Toma d'Aquino, e reluat la începutul erei noi de Descartes şi acceptat aproape de toţi raţionaliştii moderni. Respingerea argumentului de către Kant e definitivă, cu toate rezervele lui Hegel. Argumentarea ontologică posedă aparenţa unei demonstraţii geometrice - aşa credea Descartes. Dacă definim pe Dumnezeu ca *ens perfectissimum* sau *realissimum*, se înţelege că e o contradicţie a gândi pe Dumnezeu ca neexistând, întocmai cum e contradictoriu a gândi că triunghiul nu are trei unghiuri. Eroarea argumentului stă în transformarea necesităţii de gândire în necesitate a lucrurilor (existenţială). Din conceptul de „Fiinţă perfectă" decurge doar că trebuie s-o gândim ca existentă - existenţa e o perfecţie - nu însă că şi *există* real. Din conceptul de Dumnezeu decurge necesar *gândirea* existenţei, nu însăşi existenţa. Existenţa nu e o notă printre celelalte cuprinse în conceptul unui lucru. Eu am conceptul integral al unui lucru, chiar dacă acel lucru nu există. O sută de taleri reali nu cuprind *conceptual* mai mult decât o sută de taleri posibili, iar dacă ar cuprinde, atunci conceptul de „100 taleri" n-ar fi complet. Existenţa aşadar se adaugă din afară conceptului, căci propoziţiile existenţiale sunt toate sintetice. Pe scurt, existenţa nu e niciodată cunoscută a priori sau prin raţiune, ci prin experienţă. Experienţa e unicul criteriu al realităţii.

Argumentul cosmologic, numit de Leibniz *a contingentia mundi*, se bazează pe legea cauzalităţii, extinse la transcendent: orice proces din lume are o cauză; aceasta, fiind şi ea accidentală, are de asemenea o cauză şi tot aşa mai departe, până ce seria cauzală din lume se sfârşeşte la o cauză absolut necesară. Cauza absolut necesară e determinată complet în predicatul de *realitate absolută*. Universul (cosmosul) e deci dependent sau contingent; el presupune o Fiinţă absolut necesară, cauza universului. Argumentul cosmologic îşi scoate toată puterea din cel ontologic, pe care îl maschează. E drept, el pleacă de la experienţă, dar raţiunea se ridică pe linia cauzelor la o *cauză primă*, absolut necesară, ce încheie regresul. Aceeaşi raţiune scoate, întocmai ca în argumentul ontologic, din conceptul de cauză necesară pe acela de Fiinţă reală. Cu o deosebire, argumentul ontologic procedează invers, de la Fiinţă absolut *reală* trece la Fiinţa absolut *necesară*. Eroarea argumentării cosmologice rezidă în aplicarea principiului cauzal dincolo de orice experienţă. Raţiunea, principiu de sistematizare a cunoaşterii, are trebuinţa de a încheia seria cauzelor condiţionate prin Necondiţionat, însă această trebuinţă e numai un *principiu regulativ*, care îngăduie să introducem cea mai mare unitate sistematică în experienţă. Printr-o iluzie inevitabilă principiul regulativ devine constitutiv, adică Idealul devine o Fiinţă reală.

Argumentul fizicoteologic sau *finalist*, apreciat de secolul al 18-lea, se bucură de indulgenţa lui Kant. Finalitatea din lume e semnul unei Înţelepciuni supreme. Punctul iniţial al argumentării e o experienţă determinată, o proprietate a lumii: ordinea, armonia,

frumusețea. Rațiunea impune drept cauză a ordinii o Ființă în care se unesc toate perfecțiunile. Kant recunoaște că acest raționament e conform experienței și că poate fi o bună călăuză în explicarea armoniei din lume. Dar raționamentul pretinde a avea o siguranță apodictică, deși el nu poate dovedi că Ființa ordonatoare, simpla idee, e o realitate, fără a nu recurge la argumentul ontologic. Deci și al treilea argument se vede constrâns a extrage existența din gândire. În afară de aceasta, argumentarea mai suferă și de alte scăderi: a) se servește de o vagă analogie între produsele naturii și ale omului, pentru a atribui și originea celor dintâi tot unei cauzalități prin voință și inteligență; b) ea dezvăluie numai cauza ordinii (formei) din lume, nu și a *materiei*, de aceea, cel mult, ea justifică existența unui Arhitect (Demiurg) al lumii, a cărui activitate finalistă e îngrădită de materia dată dinainte, nu a unui creator care produce și materia. Cauza proporțională ordinii din lume e o Ființă foarte puternică, foarte înțeleaptă, dar nu atotputernică și atotînțeleaptă. E vădit că în această parte, argumentul finalist se sprijină pe cel cosmologic sau al cauzalității.

E de relevat că aici filosoful nu oferă singura fondare a finalității, pe care o va da în *Critica judecății*: finalitatea nu e un mod teoretic sau de explicație, ci un mod de a reflecta contemplativ asupra fenomenelor, pentru a le pune de acord cu principiul inteligibil al libertății. Drept concluzie, și acest argument se destramă în fața criticii, iar cunoașterea existenței lui Dumnezeu e nulă și neavenită. Principiul cauzalității e valabil numai în sfera cunoștințelor naturale (empirice), nu și a celor speculative. Ființa supremă sau intră în seria cauzală și atunci e condiționată, sau e necondiționată și atunci iese din sfera experienței, rămânând acolo unde nici un raționament cauzal nu e valabil. Raționamentul cauzal, sintetic și a priori, e posibil numai în cadrul experienței. Cu toate acestea, teologia e posibilă, fondată însă pe *faptele conștiinței morale*, nu pe rezultatele speculației sau purei teorii. Speculația are însă un rol însemnat: dacă nu dovedește existența lui Dumnezeu, respinge totodată negarea existenței sale (ateism, deism) și lasă loc liber pentru un nou gen de cunoaștere: *credința rațiunii practice*.

Metafizica moravurilor. Fundamentele metafizicii moravurilor.

Legalitate și moralitate. Kant n-a dat publicității de la început o operă, care să corespundă în ordinea practică - drept echivalent - *Primelor principii ale științei naturii*. Acest deziderat va fi împlinit de-abia în 1797 sub titlul de *Metafizica moravurilor*, alcătuită din două părți, potrivite celor două moduri de a se conforma moravurilor: „principiile metafizice ale teoriei dreptului" și „principiile metafizice ale teoriei virtuții". De o parte *legalitatea*, de alta *moralitatea*. Legalitatea e conformitatea externă cu datoria și ca atare ea nu se preocupă de mobilele acțiunii (interes, frică, respectul datoriei); moralitatea e conformitatea internă cu datoria, întrucât mobilul acțiunii e totdeauna respectul pentru datorie.

Întârzierea în tratarea acestei a doua părți doctrinale are această explicație. Kant nu tratase până acum în mod sistematic morala, nici măcar în epoca precritică, cu atât mai puțin în cadrul criticii. Totul era de făcut. De aceea în 1785 se hotărăște a da o cercetare preliminară sub numele de *Fundamentele metafizicii moravurilor*. Peste trei ani apare *Critica rațiunii practice* (1788). Din punctul de vedere al conținutului, aceste două opere nu se deosebesc. *Fundamentele* schițează toate conceptele esențiale ale moralei: acțiunea presupune *o lege morală* care e datoria, o facultate morală care e voința pură sau rațiunea practică, în sfârșit, un conținut moral care e Binele suprem. În acest scop, opera se servește de metoda analitic-descriptivă: punctul de plecare e conștiința comună, iar rezultatul e dezvăluirea principiilor ei.

Critica raţiunii practice, de proporţii mai mari, procedează demonstrativ-sintetic, ea consideră ca dată moralitatea, pe care, întâi, o „deduce", justificându-i posibilitatea, apoi o aplică la viaţă. Noutatea *Criticii* e de ordin metafizic: se susţin libertatea, nemurirea şi existenţa lui Dumnezeu ca *postulate* morale, ca propoziţii metafizice cerute necesar de faptul moralităţii. Ceea ce speculaţia (teoria) primea numai ca o posibilitate de gândire, practica îi garantează existenţa. O existenţă garantată de morală este un obiect de „credinţă raţională" Vom cerceta întâi *Fundamentele.*

În prefaţă, Kant ia ca punct de plecare împărţirea stoică a filosofiei în trei mari discipline: logica, fizica şi etica, împărţire pe care o desăvârşeşte, descoperindu-i „principiul" în deosebirea generală dintre „material" (de conţinut) şi „formal" Pe când logica se ocupă numai de formele gândirii, fizica şi morala presupun un material dominat de legi. Deosebirea dintre natură şi morală sau etică (ethos) este o deosebire de legi. Legea naturală spune *ce este*; legea morală spune *ce trebuie să fie.* Deosebirea poate fi tălmăcită şi ca opoziţia între două feluri de *necesităţi*, netraductibile în limba noastră: *müssen* (constrângere fizică fără excepţie şi abatere) şi *sollen* (constrângere morală, obligaţie, îndatorare, valabilă şi dacă nu e realizată). Deosebirea capitală rămâne între *ce este* (existenţă) şi *ce trebuie să fie* (valoare). „Trebuie" are aici înţelesul de necesitate morală.

Deosebirea e fundamentală, fiindcă prin acel „trebuie" morala se ridică peste natură (sensibil) şi se apropie de inteligibil, de libertatea cerută de acel trebuie. Metafizica moravurilor este îndrituită mai mult decât metafizica naturii de a se numi metafizică. În adevăr, la distincţia „material-formal" se adaugă o alta, specific critică, între „pur" (a priori) şi „empiric" Există, se ştie, o fizică empirică, fondată de experienţă, care arată ce *este* de fapt în natură şi o fizică pură, fondată pe raţiune, care arată ce este *necesar* şi *universal* în natură. Tot ce e „pur" sau raţional este supraempiric sau metafizic. Tot aşa există o etică empirică, o „antropologie practică" şi o etică pură, a priori, o „metafizică a moravurilor", tema acestei „Fundamentări"

Kant recunoaşte ce e îndreptăţit în obiecţia că morala, care se raportează la acţiunea concretă a omului, e datoare să pornească de la natura empirică a omului, de la psihologie şi antropologie. Însă el respinge orice *fondare* empirică a moralei şi orice „amalgam" (mischmasch) între consideraţii empirice şi raţionale, aşa cum se obişnuia în filosofia eclectică sau populară a vremii sale. Să respectăm aşadar ordinea interioară a lucrurilor. Psihologia şi antropologia sunt condiţii pentru *aplicarea*, nu pentru *fondarea* principiilor morale. Aprioriſmul e susţinut în ordinea practică tot aşa de consecvent ca şi în ordinea teoretică. În consecinţă, obiectul operei în discuţie e „principiul suprem al moralităţii" (das oberste Prinzip der Moralität), e deci statornicirea a ceea ce e absolut apodictic, necesar şi universal, în ordinea faptei. Ca şi în ştiinţă, adevărul moral emană din forma pură a raţiunii - convingere adânc raţionalistă care se înscăunează şi în sfera acţiunii. Raţiunea, de la care purcede aici, e „conştiinţa morală comună" sau populară, e conştiinţa instinctivă, sentimentală. În primele două părţi, expunerea se ridică de la conştiinţa populară la metafizica moravurilor, în a treia şi ultima parte se face trecerea la „Critica raţiunii practice" şi astfel se încearcă o deducere a necesităţii principiului.

Morala datoriei şi „voinţa bună" „Nimic în lume, şi chiar în afară de ea, nu se poate gândi că ar putea fi considerat bun fără nici o restricţie decât numai voinţa bună" - sunt primele cuvinte ale secţiunii I. Termenul de bun, spune şi Kant, este echivoc: bune sunt şi însu-

şirile naturale (talent, curaj, putere) sau calităţile sociale (bani, glorie etc.), aşadar însuşiri şi calităţi utile şi producătoare de fericire. Însă toate acestea sunt bune condiţional, deoarece ele pot fi puse şi în slujba răului. Un om talentat, curajos, bogat etc. poate fi un mizerabil. Apoi aceste bunuri sunt apreciate după rezultatele lor utile sau fericite. Voinţa bună e bună în sine şi necondiţionat, independent de utilitate sau fericire, aşadar, de rezultate; voinţa e bună prin direcţia, prin *intenţia* ei. Nu e oare himerică această apreciere kantiană, cum scria *Hamann* către Herder, ironizând „voinţa bună" ca şi „raţiunea pură"? Dacă ţinta omului ar fi fericirea, natura s-a înşelat dăruind omului raţiunea. Fericirea e atinsă numai direct prin instincte. Raţiunea e o stavilă pentru cultul fericirii şi al puterii. Kant a cunoscut deci teza sofistă reluată de Nietzsche.

În conceptul de voinţă bună se cuprinde acela de *obligaţie* sau *datorie* (Pflicht). În raport cu datoria, acţiunile noastre se împart în două: contrare datoriei şi conforme datoriei. Acestea din urmă se subîmpart în acţiuni ce decurg: din *înclinaţie* (Neigung) şi din *datorie*, adică din principiul „formal" al voinţei, nu din mobile „materiale". De aici reiese că datoria este „*necesitatea* unei acţiuni din *respect* pentru lege" şi chiar împotriva înclinaţiilor naturale. Desigur, respectul e un sentiment, dar un sentiment - cum declară Kant într-o notă - cu totul deosebit de celelalte, un sentiment produs de eul spiritual, de raţiune. Pentru a evita orice interpretare psihologică, filosoful proclamă că legea morală valorează nu numai pentru om, ci pentru orice „fiinţă raţională în genere", ceea ce nu înseamnă că valorează pentru „îngeraşi", cum ironizează Schopenhauer, sau pentru supraoameni (comp. Delbos: Philos. pr. de Kant, 311-12), ci numai că d.p.d.v. logic (transcendental) raţiunea condiţionează umanul, nu invers, că în sfârşit moralitatea există prin raţiune (deci necesar), nu prin natura contingentă a omului.

În acest mod, reflecţia dă la iveală ceea ce trăieşte instinctiv în „conştiinţa comună", anume că valoarea necondiţionată are numai voinţa bună, voinţa determinată numai de respectul faţă de datorie, faţă de legea raţională (universală). Prin urmare, e moral ceea ce are legalitate universală. Datoria e legalitatea prezentă în acţiunea noastră.

În secţiunea II se ocupă de metafizica moravurilor propriu-zisă sau de deducerea raţională a datoriei sau legii morale. Voinţa e facultatea de a lucra potrivit legilor obiective ale raţiunii. Dacă voinţa nu lucrează conform raţiunii, ea se lasă influenţată de alte mobile, adică de înclinaţii. Faţă de o astfel de voinţă, subordonată înclinaţiilor, legea morală se înfăţişează ca o „poruncă" sau un „imperativ", deci ca o constrângere deosebită de cea naturală.

Imperativul poate fi de două feluri: a) Imperativul e *ipotetic* sau condiţionat, când porunceşte o acţiune în vederea unui scop străin, de pildă, utilitate sau fericire. Imperativul ipotetic este sau „pragmatic" şi atunci dă sfaturi de înţelepciune („dacă vrei să fii fericit, fii cumpătat, prudent etc.), sau e „tehnic" şi se referă la dexterităţile sau practicile utile vieţii. b) Imperativul e *categoric*, când ordonă nu un simplu mijloc în vederea unui alt scop, ci însuşi scopul fără nici o condiţie, adică legea morală sau datoria. Imperativul ipotetic e o propoziţie „practic-analitică": dacă vrei scopul, trebuie să vrei şi mijlocul. De aceea posibilitatea lui e uşor de explicat. Imperativul categoric e sintetic şi a priori: să voieşti datoria (legea morală) fără nici o condiţie. El e scop în sine. De aceea posibilitatea lui impune o justificare, o deducţie transcendentală (a priori).

Dacă imperativul categoric nu cunoaşte, asemenea celui ipotetic, un scop în afară, atunci formularea lui trebuie căutată în el însuşi. Dar în el însuşi nu găsim altceva decât universalitatea legii şi necesitatea maximei (maxima e principiul subiectiv al voinii, pe când cel obiectiv

este chiar legea practică). De aici reiese prima formulă a imperativului: „acţionează numai după acea maximă prin care poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală". (*Întemeierea met. morav.*, trad. Brăileanu, p. 96). În „Critica raţiunii practice" formula *unicului* imperativ categoric spune: „Lucrează astfel încât maxima voinţei tale să poată oricând sluji în acelaşi timp şi de principiu al unei legiuiri universale" (*Cr. r. practice*, traducere Amzăr şi Vişan, p. 30). Formula e ilustrată prin patru exemple: sinucidere, împrumut bănesc, dezvoltarea propriilor talente, binefacere (*Întemeiere* p. 97 şi urm.). Însuşi egoistul, când lucrează din *philautie*, nu ţine să fie cunoscute mobilurile sale, fiindcă simte şi el că egoismul nu poate fi generalizat.

Unde se întrupează imperativul categoric? Imperativul categoric e o valoare absolută şi unică, el e *scop în sine* şi niciodată mijloc. Scop în sine e numai *fiinţa raţională* sau *persoana*. Astfel se impune a doua formulare a imperativului: „acţionează astfel ca să întrebuinţezi omenirea atât în persoana ta, cât şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop, niciodată însă ca mijloc" (trad. Brăileanu, p. 109).

În sfârşit, din conceptul unei legislaţii universale şi din acela al persoanei, scop în sine, decurge ideea unei „împărăţii a scopurilor", la care e părtaşă, ca mădular, orice fiinţă raţională. Din cele trei formule ale imperativului, prima e cea mai pură, celelalte două se apropie de morala aplicată.

Autonomia. Voinţa fiinţei raţionale s-a dovedit capabilă de o legiuire universală şi necondiţionată. Voinţa ce legiferează universal este o voinţă *autonomă*, adică îşi dă sieşi legi. O fiinţă, scop în sine, nu poate primi legi din afară. Autonomia voinţei este principiul suprem al moralităţii. Din contră, o voinţă care îşi găseşte legea în altceva decât în capacitatea maximelor sale de a deveni o legiuire universală este *eteronomă*. Eteronomia voinţei este izvor al tuturor principiilor false de moralitate. Moralele eteronome sunt împărţite - o tabelă a lor oferă în Critica raţiunii practice - în: a) empirice sau morale ale fericirii (măsura binelui e sentimentul fizic sau cel moral); b) raţionale sau morale ale perfecţiunii, fie după un concept raţional (stoicii, Wolff), fie după voinţa lui Dumnezeu (Crusius, teologii în genere). Kant respinge cu cea mai mare hotărâre orice morală eudemonistă (a fericirii), dar e indulgent faţă de morala perfecţiunii, altădată preferată de el.

Totuşi, posibilitatea imperativului categoric nu e încă întemeiată. Întemeierea cere o *Critică a raţiunii practice*, pe care filosoful o schiţează în secţiunea III. Cum e posibil un imperativ categoric? Kant introduce *conceptul de libertate*, nu numai în sens negativ (simplă independenţă de cauze străine), ci în sens pozitiv, care explică autonomia sau capacitatea de a-şi prescrie legi. Libertatea e deci voinţa ce stă sub legea dată de sine. Ce e însăşi libertatea? Nu putem înţelege. E aici o limită extremă a oricărei filosofii practice, deci a oricărei etici ştiinţifice. Libertatea nu e nici un concept empiric, experienţa e totdeauna determinată, nu e nici o condiţie a experienţei, cum sunt formele categoriale, ci e o *Idee*. Totuşi, libertatea şi necesitatea naturală nu sunt contradictorii, ci le putem gândi solidare în acelaşi subiect. Ca inteligenţă pură, omul se transpune într-o ordine inteligibilă sau de scopuri, ca fenomen sensibil, el e supus legilor naturale şi influenţelor senzuale. Kant adaugă chiar: *„lumea inteligibilă conţine principiul lumii sensibile, deci şi al legilor ei*, prin urmare e nemijlocit legislatoare cu privire la voinţa mea" (*Op. cit.*, trad. Brăileanu, p. 149). Toate acestea sunt aici numai un „punct de vedere" „Conceptul unei lumi inteligibile este numai un punct de vedere pe care raţiunea se vede nevoită a-l lua afară de fenomene, pentru a se gândi pe sine ca practică..." (*Idem*, p. 157).

Cum reiese din prefaţa operei, Kant socotea că se va opri aici. Dar însăşi tratarea problemei morale din *Fundamente* reclama noi dezvoltări. În primul rând nu obţinuse un răspuns mulţumitor în ce priveşte posibilitatea imperativului categoric. Imperativul categoric, acel Sollen, era o propoziţie sintetică şi a priori, prin care voinţa empirică era unită cu o lege *pură*, fără mijlocirea unei intuiţii. Se mărginise a arăta că acea unire e posibilă numai sub condiţia *libertăţii* inteligibile. Trebuia examinat mai de aproape conceptul de libertate. Se impunea astfel o temă metafizică. Întâi, libertatea e condiţie a moralităţii, numai dacă e o realitate inteligibilă. Al doilea, legea morală cere Binele suprem sau demnitatea de a fi fericit, iar Binele suprem *postulează*, pentru a-l face posibil, nemurirea şi existenţa lui Dumnezeu. Prin urmare, moralitatea implică sub formă de postulate: libertatea, nemurirea, Divinitatea, trinitate metafizică, a cărei existenţă e obiect de nouă cunoaştere, de „cunoaştere practică" Moralitatea, ascunzând imense zăcăminte metafizice, are consecinţe şi în ordinea cunoaşterii. Noua temă de precădere metafizică e obiectul *Criticii raţiunii practice*. Aceasta dă ceea ce prima *Critică* părea că refuză. Începând cu a doua *Critică*, termenul „cunoaştere practică" e adoptat de Kant pentru a aşeza realitatea metafizică pe întâiul plan.

Critica raţiunii practice

Metafizica libertăţii. Cea de-a doua *Critică* începe, în prefaţă, prin a accepta cu bucurie, drept cea mai bună caracterizare a moralei sale, aprecierea făcută cu intenţie de micşorare, a unui recenzent: „în ea nu se stabileşte nici un principiu nou de moralitate, ci numai o nouă formulă" (notă, p. 7, trad. Amzăr). E cunoscutul *formalism* al moralei lui Kant, pe care autorul îl îndreptăţeşte aşa: el nu vrea să aducă un nou principiu, ca şi cum lumea ar fi trăit înainte de el în totală eroare asupra moralei, ci o formulare mai precisă a unei legi cunoscute instinctiv. Kant descoperă din nou împotriva scepticismului moral caracterul universal (a priori) al moralităţii.

Critica raţiunii practice se articulează şi ea în „teoria elementelor" şi „teoria metodelor" Teoria elementelor, de asemenea cea mai dezvoltată, se împarte în analitică şi dialectică. Analitica are ca temă libertatea, condiţia legii morale. Ordinea analiticii e răsturnată: de la principii prin concepte la sensibilitate („despre mobilele raţiunii pure practice"). Cea dintâi problemă e şi aici: care e principiul acţiunii? Moralele de până acum au cunoscut numai principii „materiale", fie subiective în moralele empirice: principiul educaţiei (Montaigne), al constituţiei cetăţeneşti (Mandeville), al sentimentului fizic (Epicur), al sentimentului moral (Hutcheson); fie obiective în moralele raţionaliste: al perfecţiunii (Wolff), al voinţei lui Dumnezeu, (Teologii, Crusius). Principiul tuturor moralelor „materiale", cu un „obiect", se reduce sau la fericire, deci, la egoism, sau la cultivarea propriului talent, a capacităţilor personale. Desigur, fericirea este dorinţa oricărei fiinţe mărginite; ea este însă cu totul nepotrivită pentru legea morală supremă, din cauza caracterului ei subiectiv, variabil. Prin urmare, măsura unică a legii morale e capacitatea ei de a fi universală, de a fi primită necon-diţionat. Legea morală e unică, fiindcă ea exprimă *principiul formal practic* al raţiunii pure. Formalismul e inerent moralităţii.

Fiind forma voinţei, legea morală e nu numai a priori, ci şi sintetică. Ea uneşte voinţa pură (forma) cu voinţa empirică (conţinutul, materia). Cum e posibilă această sinteză? În deducţia transcendentală din *Critica raţiunii pure* se arătase posibilitatea sau valabilitatea obiectivă a conceptului pur prin aplicarea lui la intuiţie. Această raportare la intuiţie (experienţă) aici înlăturată; legea morală, prin chiar natura ei, nu se aplică la sensibil, contrar

categoriilor teoretice. Procedeul deducţiei sau justificării trebuie să fie altul. Legea morală este ea însăşi un „fapt al raţiunii" (Faktum der Vernunft), e un fapt indiscutabil, deşi nu e dat în intuiţia sensibilă. Legea morală, fiind necondiţionată, nu e de natură empirică, nu e determinată de plăcere. În legea morală, voinţa e pură şi deci independentă de condiţii empirice. Ne aflăm în faţa unui fapt pur, ireductibil. Cum e posibil? Tot ce e condiţie necesară pentru valabilitatea acestui fapt se impune cu puterea unei realităţi. Legea morală e posibilă numai pentru fiinţe raţionale, care posedă autonomie sau *cauzalitate liberă*. Legea morală, ca fapt raţional, presupune necesar libertatea. Aşadar, libertatea e cel de-al treilea termen, echivalentul intuiţiei, care sintetizează termeni eterogeni. Imperativul (du sollst)[1] presupune capacitatea de a lucra (denn du kannst)[2]. Faptul moral e indicaţia nemijlocită a libertăţii nesensibile, a lumii inteligibile. Practica ne face posibilă trecerea de la fenomene la noumene. „Legea morală ne pune la îndemână dacă nu *perspectiva* (vederea), un măcar un fapt absolut cu neputinţă de lămurit din toate datele lumii simţurilor şi din toată întinderea întrebuinţării teoretice a raţiunii noastre, fapt care ne dă o indicaţie asupra lumii intelectului pur, ba chiar o *determină pozitiv* şi ne lasă să cunoaştem din ea ceva, anume o lege" (trad. p. 41).

Acel „Faktum" nu are sensul de fapt teoretic, ci de „faptă", aşa cum a văzut Fichte, de manifestare a spontaneităţii raţionale, deci de creare a obiectului practic. Prin legea morală suntem creatori, suntem spontani sau liberi. Inteligibilul e deci libertatea, voinţa spontană. Ceea ce în raţiunea teoretică mijea ca o simplă posibilitate de gândire dobândeşte în raţiunea practică recunoaşterea realităţii. Din toate facultăţile noastre, practicul se ridică peste sfera sensibilului „şi ne procură cunoştinţe despre o ordine şi o înlănţuire suprasensibilă, care însă tocmai de aceea nu pot fi întinse decât atât cât e nevoie pentru punctul de vedere pur practic" (Id. p. 93). „Prin aceasta raţiunea speculativă nu câştigă nimic cu privire la *asigurarea* conceptului ei problematic de libertate, căruia i se procură aici *realitatea obiectivă* şi necontestată, cu toate că numai practică" (Id. p. 46).

În a doua parte a *Analiticii*, Kant se ocupă de obiectul raţiunii practice: singurul ei obiect sunt conceptele de *bine* şi *rău*. Bine în sine (nemijlocit) e numai legea morală sau datoria care de aceea premerge oricărei determinări a binelui. *Nu binele este datoria noastră, ci datoria e binele*. Cum datoria are drept condiţie libertatea, binele şi răul presupun cauzalitatea prin libertate şi în consecinţă vom avea o tabelă a categoriilor libertăţii privitoare la bunătate şi răutate după cele patru puncte de vedere cunoscute: cantitate, calitate, relaţie, modalitate.

Paragraful „mobilurile raţiunii pure practice" este partea cea mai concretă din *Critica raţiunii practice*. Ea începe prin a face deosebirea între legalitate şi moralitate. Dacă voinţa e determinată potrivit legii morale, dar nu din cauza legii, avem *legalitate*, dacă voinţa e nu numai potrivită legii, dar determinată nemijlocit de lege, avem *moralitate*. Astfel, legea morală este şi mobilul voinţei. Ca atare ea înlătură sau îngenunchează toate celelalte mobiluri egoiste sau sentimentale, toate *înclinaţiile*, în sfârşit, tot ce e „patologic" (în sens etimologic de sentiment). Întreaga Analitică urmăreşte a despărţi strict moravuri şi fericire, fără ca acestea să fie ireconciliabile sau contradictorii. Aici se învederează rigoarea moralei kantiene. Lucrăm *din datorie* (die Pflicht um der Pflicht willen), nu *din înclinare*, iar uneori chiar contra înclinărilor: Acestea nu înseamnă că trebuie să lucrăm totdeauna din silă sau dezgust. E o interpretare tendenţioasă a rigorismului.

1). „Tu trebuie" (n. red).
2). „Atunci tu poţi" (n. red).

Cum e cu putință ca simpla formă a rațiunii să fie mobilul acțiunii? Legea morală trezește în noi sentimentul de *respect*, amestec de plăcere și neplăcere, față de datorie. „*Datorie*! tu, nume sublim și mare care, pentru a hotărî la faptă voința, n-ai în tine nimic atrăgător care poartă cu sine ispita, ci supunere ceri, fără totuși să amenințI cu ceva care ar trezi în suflet o firească aversiune și l-ar înspăimânta, ci doar o lege stabilești, care își găsește prin ea însăși poarta spre suflet și-și câștigă, chiar în ciuda voinței, venerație, deși nu întotdeauna ascultare..." (*Op. cit.* p. 77).

În „lămurirea critică a analiticii" Kant stăruie asupra modalității de a împăca libertatea morală și necesitatea naturii. Chiar dacă comportarea viitoare a unui om ar putea fi prevăzută cu exactitatea unei eclipse, acel om rămâne totuși liber și responsabil, fiindcă libertatea nu e un *proces în timp*, cum e fenomenul sensibil, și prin urmare în actul liber momentele trecute, ele însele strict înlănțuite, nu determină pe cel prezent. Actul liber, fiind atemporal, e un început absolut. Prin libertate ființa rațională se cunoaște ca aparținând unei alte ordini decât cea fenomenală supusă fără excepție determinismului și fatalismului, anume unei ordini noumenale. Soluția împăciuitoare e deosebirea dintre *caracterul inteligibil*, care e liber, și *caracterul empiric*, care ascultă de cauzalitate. Aceeași ființă participă la două lumi sau puncte de vedere. Toate actele noastre, considerate ca produse ale caracterului empiric, sunt necesitate, fiindcă sunt legate de timp, de trecut, care nu stă în puterea noastră; considerate ca produse de caracterul inteligibil, care e atemporal, ele sunt libere. Fapta decurge necesar din caracterul empiric, dar acesta putea să fie altfel printr-un act inteligibil și supratemporal. Deci *toate* actele noastre sunt simultan necesare și libere. Kant nu primește dezlegarea „sincretică": *unele* acte sunt libere, altele determinate. Dovada libertății o găsim în glasul conștiinței, în pocăință, în simțul răspunderii.

La fel încearcă a împăca libertatea omului cu creația sau atotputernicia lui Dumnezeu. Am avea o contradicție insolubilă, dacă timpul și spațiul ar fi lucruri în sine, nu forme subiective sau ideale. Dumnezeu creează esențele inteligibile, dar creația e atemporală și ca atare ea nu suprimă libertatea care de asemenea e atemporală. Necesitatea e posibilă numai prin înlănțuirea temporală, dar aceasta e ideală sau fenomenală. Pe scurt, din toate Ideile sau conceptele metafizice, libertatea este postulată nemijlocit de moralitate.

Postulatele rațiunii practice: nemurire și Dumnezeu. *Primatul rațiunii practice.* Raportul, vom vedea, *mijlocit* dintre moralitate și celelalte două Idei e tema Dialecticii. Legea morală e singurul mobil al rațiunii practice, iar *Binele suprem* e singurul ei obiect. Kant reia astfel conceptul antic de bine suprem, pentru a-i da o justificare critică. S-o urmărim. Rațiunea practică cere de asemenea celei teoretice un Necondiționat în ordinea binelui, un bine absolut sau suprem. Binele suprem constă în unirea virtuții și fericirii, în demnitatea de a fi fericit. Această unire nu e analitică, cum socoteau dogmaticii, fie epicureii (fericirea sau plăcerea închide în sine ca o notă necesară virtutea), fie stoicii (virtutea închide în sine fericirea). Unirea e sintetică, dar și a priori (necesară) fiindcă, se știe, termenii sunt eterogeni; fericirea e de ordin sensibil, virtutea de ordin moral sau inteligibil.

Se ivește atunci *antinomia* practică, se constituie o dialectică a rațiunii practice: fericirea nu e cauza virtuții, virtutea nu e cauza fericirii. Care va fi dezlegarea antinomiei? Cum se face că conceptul de bine suprem, deși e format necesar de rațiune, conține o antinomie? Dezlegarea antinomiei cere cele două Idei metafizice: nemurirea sufletului și Dumnezeu. Supozițiile necesare sau a priori ale legii practice se cheamă *postulate*. Libertatea era tot un postulat, însă

dedus nemijlocit din acel „fapt al raţiunii"; celelate două Idei decurg mijlocit din „binele suprem". Întâi, nemurirea sufletului. Binele suprem este sfinţenia. În viaţa pământeană, care e mărginită, sfinţenia se reduce la lupta împotriva înclinaţiilor. Pentru a ajunge la conştiinţa pură a sfinţeniei, postulăm o prelungire indefinită a existenţei umane după moarte, nemurirea. (Kant introduce astfel timpul în sfera inteligibilului). Al doilea, existenţa lui Dumnezeu. Binele suprem presupune fericirea desăvârşită, o fericire proporţională cu demnitatea sau cu virtutea: O asemenea armonie e posibilă numai dacă lumea are un Creator înţelept şi bun, care a organizat lucrurile în mod necesar în vederea „ordinii morale".

Ceea ce era problematic pentru raţiunea teoretică devine apodictic şi dobândeşte realitate pentru raţiunea practică. Dar şi aici e valabilă restricţia cunoscută: lărgirea cunoaşterii în ordinea noumenală nu e teoretică, ci practică. Cunoştinţele metafizice sunt „cunoştinţe practice", sunt „pure credinţe raţionale", pe scurt, ele sunt necesare subiectiv, nu obiectiv. Ideile din transcendente şi regulative devin imanente şi constitutive, fără alunecare în mistică. Dar conceptul de Dumnezeu nu e fizic, ci moral. Tot aşa atributele lui Dumnezeu pot fi fondate numai în ordinea etică. Pe scurt, critica impune: limitarea speculativă şi lărgirea practică a raţiunii. *Postulatele* sunt „trebuinţe ale raţiunii", nu ipoteze teoretice: fiindcă binele suprem e necesar, trebuie să postulăm existenţele care îl condiţionează.

Justificarea realităţii metafizice prin trebuinţe de ordin practic îşi are fundamentul în ceea ce Kant numeşte „primatul raţiunii practice" faţă de cea speculativă. Raţiunea este desăvârşit împăcată cu sine numai dacă se recunoaşte primatul practicii; recunoaşterea nu poate fi ocolită, fiindcă orice interes, chiar şi cel teoretic, este în fond de ordin practic (moral). Natura (necesitatea mecanică) şi libertatea nu sunt coordonate, ci subordonate: cum speculaţia se subordonează moralei, tot aşa lumea sensibilă se subordonează celei inteligibile. Primatul raţiunii practice este soluţia ultimă a tuturor antinomiilor. Pe când dogmaticul subordona voinţa intelectului, criticistul răstoarnă raportul ierarhic: libertatea voinţei e fundamentul intelectului, care la rândul său e adecvat necesităţii naturale. Primatul practicii faţă de inteligenţă sau limitarea pretenţiilor teoretice este o minunată întocmire a „Înţelepciunii nepătrunse" Dacă am cunoaşte speculativ realitatea metafizică sau Maiestatea dumnezeiască, near covârşi o teamă invincibilă şi astfel ar dispărea acţiunea morală din simplu respect faţă de datorie, din luptă faţă de înclinări sau elementele „patologice" (în care intră şi teama). Pasiunea ar pune atunci stăpânire pe noi, iar libertatea umană n-ar mai fi posibilă.

Partea finală, teoria metodelor, e o pedagogie morală; ea cercetează condiţiile în care datoria îşi află drum la sufletul uman sau cum omul devine receptiv pentru riguroasa lege morală. Convingerea lui Kant e că legea morală în puritatea şi strictetea ei exercită asupra caracterului uman o atracţie mai puternică decât ispitele şi ameninţările, tocmai fiindcă ea apelează la tăria şi la demnitatea omului. Această situaţie se întrevede în fireasca aplecare a oamenilor de a judeca pe ceilalţi, de a pronunţa judecăţi morale. E aici o dispoziţie fericită care trebuie să fie cultivată de pedagogi prin modele potrivite, evitând de a întreţine orgoliul moral, ca şi sentimentalismul etic. Împlinirea datoriei să fie simplă, modestă.

Critica raţiunii practice se încheie cu o celebră propoziţie, săpată pe mormântul lui Kant: „două lucruri umplu sufletul cu veşnic nouă şi crescândă admiraţie şi veneraţie, cu cât mai des şi mai stăruitor se îndreaptă gândul către ele: cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine" (trad. român. p. 145). Se relevă astfel încă o dată cele două obiecte ale reflecţiei lui

Kant: natura şi moralitatea (libertatea), sensibilul şi inteligibilul. Ele însă nu se află pe acelaşi plan, ci moralitatea posedă odată cu primatul şi privilegiul metafizic al Inteligibilului.

Drept. Virtute. Pedagogie.

Operele precedente de morală au arătat numai *cum* trebuie să lucrăm, nu şi *ce* trebuie să lucrăm. Nu avem încă *sistemul* de „metafizică a moravurilor", ci numai *Fundamentarea* şi *Critica* ei. Chiar din epoca precritică (1765, 1767), Kant avea preocuparea acestui sistem, care va găsi înfăptuirea târziu, peste nouă ani de la apariţia *Criticii raţiunii practice*, în două studii, publicate separat, la interval de câteva luni, şi unite sub titlul de *Metafizica moravurilor*. Fiindcă nu dau chiar un sistem complet, cele două părţi au un titlu corespunzător „metafizicii naturii": „primele principii ale teoriei dreptului" şi „primele principii ale teoriei virtuţii"

Raţiunea umană e facultatea supremă a unei duble legiuiri: legiuirea naturală şi legiuirea morală. Prin cea dintâi raţiunea impune naturii legi, şi anume legea necesităţii mecanice; prin cea de-a doua raţiunea îşi prescrie sieşi o lege şi ca atare e autonomă sau liberă. Precum necesitatea mecanică e principiul ce unifică fenomenele naturii, tot aşa libertatea e principiul unificator al actelor umane. De o parte avem *legi ale naturii*, de altă parte *legi ale libertăţii* (Freiheitsgesetze). Orice lege a libertăţii este un *trebuie*, o *datorie* ce ne obligă să o îndeplinim. Există două feluri de legi ale libertăţii, după cele două feluri de împlinire a datoriei: *legi juridice* sau „datorii juridice" (Rechtspflichten) şi *legi morale* sau „datorii de virtute" (Tugendspflichten). Întâlnim deci din nou deosebirea fundamentală, de origine stoică, între legalitate şi moralitate. Deosebirea e fondată pe corelaţia dintre „lege" sau scopul voinţei şi „mobilul" voinţei. Legalitatea se referă numai la *acţiune*, întrucât e conformă legii, oricare ar fi mobilul subiectiv al acţiunii, moralitatea e conformarea cu legea nu numai în acţiune, dar şi în mobil, în intenţie. Legea atunci nu e numai scopul, dar şi resortul acţiunii (respect faţă de datorie). Vom vedea că proprietatea voinţei de a lucra din respect faţă de lege e *virtutea*, de aceea legile morale sunt datorii de virtute.

Teoria dreptului. După o recapitulare a tuturor conceptelor morale statornicite în scrierile de etică dinainte, Kant subliniază, în introducerea specială la drept, deosebirea dintre dreptul *pozitiv* sau *empiric*, variabil după locuri şi timpuri, şi dreptul *natural* sau *raţional*, care decurge din natura permanentă a raţiunii sau a libertăţii şi care e a priori sau „metafizic" Numai de acesta se ocupă în „metafizica moravurilor"

Cea dintâi problemă pune întrebarea: ce e dreptul? Originea dreptului ca şi a moralei e libertatea. Dar aceasta este primejduită în starea naturală. Libertatea naturală e arbitrariul sau capacitatea fiecărei persoane de a lucra după bunul său plac, atât cât se întinde puterea individuală. Primejdia constă în faptul că sfera de libertate a persoanelor este reciproc tulburată, îngrădită sau suprimată. De aceea, libertatea, pentru a nu se contrazice, cere ea însăşi a fi aşezată în juste limite, care să fie respectate şi de ceilalţi. Libertatea îngrădită legal constituie un drept pentru mine şi o datorie pentru alţii, ca şi invers, o datorie pentru mine şi un drept pentru ceilalţi. Datoria şi dreptul sunt indisolubil solidare. De aici definiţia: „dreptul e totalitatea condiţiilor prin care libertatea unuia se poate acorda cu libertatea celorlalţi după o lege universală"

Dreptul, aplicându-se numai la acţiune, presupune o *constrângere*. Fără aceasta, dreptul rămâne o vorbă goală. Constrângerea distinge dreptul de virtute ce priveşte conştiinţa: conştiinţa scapă constrângerii. Dreptul asociat cu constrângerea e „dreptul strict" (jus strictum);

există însă şi un *jus latum*, în care facultatea de constrângere nu poate fi determinată prin lege. Aceasta din urmă e dreptul echivoc sau de pură *echitate* (Billigkeit). Întâlnim şi o constrângere fără drept (d. p. în naufragiu fiecare încearcă să se salveze pe sine sacrificând pe ceilalţi): e dreptul de *necesitate* (Notwehr). Raportul juridic e posibil numai între persoane, fie private, fie membre ale unei comunităţi. În consecinţă dreptul se împarte în *drept privat* (Privatrecht) şi *drept public* (öffentliches Recht).

Dreptul privat se raportează la ceea ce este „al meu de drept", deci la *proprietate*. Orice drept privat e o proprietate, şi anume o posesie, care obligă pe alţii să o respecte, transformând-o astfel într-o *proprietate*. Renunţarea altora de a leza dreptul meu presupune un comunism originar, care e o idee, nu o stare istorică. Prin urmare nu există un drept privat înnăscut sau originar; orice drept e *câştigat*, e derivat. Trei feluri de lucruri pot fi câştigate: lucrurile materiale, prestaţiile personale, în fine, persoanele ele însele în anumite condiţii. De aici decurg trei categorii de drepturi private (civile): *drept real* (Sachenrecht), *drept personal* (persönliches Recht) şi *dreptul personal-real* (das auf dingliche Art persönliches Recht). A treia categorie e specific kantiană şi prezintă cel mai mare interes.

Dreptul real presupune proprietatea sau posesia exclusivă a unui lucru, de unde decurge libera folosinţă. Dreptul personal se referă la prestaţiile sau obligaţiile unei persoane faţă de alta - în sine persoana nu e niciodată proprietate sau lucru folosit. De aceea dreptul personal implică un *contract*, deci o reciprocitate de libere anganjamente, şi se bazează pe imperativul categoric al respectării cuvântului dat. Felurile de contract sunt: *gratuit* (danie), *oneros* (vânzare), de *asigurare* etc. Mai însemnată e la Kant a treia categorie de drepturi: posedăm însăşi persoana, deci un „drept personal în felul celui real", însă fără suprimarea libertăţii, ca în cazul sclaviei. Acest drept e acela *al căsătoriei*, singurul caz de proprietate a persoanei, care totuşi respectă persoana, nu o face lucru sau instrument de plăcere. Căsătoria e raportul sexual în cadrul dreptului sau al raţiunii.

Dreptul public. Dreptul privat e acelaşi şi în starea naturală ce precede societatea, însă atunci e provizoriu. Dreptul privat devine efectiv prin constrângere, care presupune o comunitate juridică, un *stat*. Aşadar, dreptul privat presupune dreptul public, care se subîmparte în trei: *drept politic* (Staatsrecht), *dreptul ginţilor* (Völkerrecht) şi *dreptul cosmopolitic* (Weltbürgerrecht).

a) *Dreptul politic* stă la temelia statului, căci statul e unirea unui număr de oameni sub autoritatea legii. Originea juridică a statului este ca la Rousseau „contractul primitiv", care, dacă n-a fost niciodată realitate, a rămas totuşi ideea regulativă a legilor publice. Legea trebuie întâi făcută, apoi aplicată prin guvernare, în fine interpretată juridic în caz de diferend ivit la aplicare. Kant acceptă în consecinţă manifestarea dreptului politic sub forma celor trei puteri, enunţate de teoria anglo-franceză: puterea legiuitoare, executivă şi judecătorească. Puterea legiuitoare e „suverană" Statul ideal, întrupare a dreptăţii, cere separarea celor trei puteri care alcătuiesc la un loc autoritatea statului. Există trei forme de stat, după raportul posibil dintre autoritate şi supuşi: *autocraţia* (autoritatea unuia), *aristocraţia* (autoritatea celor puţini) şi *democraţia* (autoritatea tuturor). Când acestea sunt falsificate, ele degenerează în: despotism, oligarhie, ochlocraţie. Statul ideal e statul în care autoritatea o au legile, date de voinţa poporului. Este „adevărata republică", în cadrul căreia legile sunt făcute prin mandatari („sistemul reprezentativ"). Adevărata republică nu e trădată, dacă la sistemul

reprezentativ se uneşte monarhia pentru a înfăptui monarhia constituţională, cel mai bun instrument de mânuire a dreptului. Kant, deşi are ca ideal constituţia americană şi concepţia - nu însă şi practica - Revoluţiei franceze, face concesii situaţiei din Prusia absolutistă a lui Frederic Wilhelm II.

Caracteristică e aversiunea lui Kant faţă de ideea revoluţiei, faţă de rezistenţa poporului contra guvernului. Revoluţia e sinonimă cu anarhie. Mai ales decapitarea regelui îi apare ca o monstruozitate politică. Împotriva despotismului admite numai o rezistenţă pasivă prin refuzul de a plăti dările. Însă parlamentul poate demite, dacă nu poate pedepsi, regentul. În ce priveşte raportul dintre stat şi biserică, Kant neagă statului orice drept de a se amesteca în probleme confesionale; statul nu se cade să fie preot. De un rigorism puţin obişnuit e *dreptul penal*. Pedeapsa nu e concepută ca mijloc de îndreptare a criminalului sau de prevenire a crimei, ci ca ispăşire pe baza legii talionului. Moartea se pedepseşte cu moartea.

b) *Dreptul ginţilor sau al popoarelor*. Poporul este o mulţime care e unită prin lege şi alcătuieşte astfel un stat. În realitate vieţuiesc mai multe popoare, care sunt nevoite să conviețuiască, să stea în raporturi. Raporturile naturale ale popoarelor sunt egoiste, deci de natură războinică. Problema centrală e: există un drept de a duce războiul? Războiul e legal, ori de câte ori poporul e atacat, primejduit sau lezat în existenţa lui. Pe scurt, războiul legal e defensiv şi e totdeauna mijloc, nu scop. Drept urmare, pacea e starea juridică a popoarelor. Sunt cu totul oprite războaiele de pedepsire, robire sau nimicire.

c) *Dreptul cosmopolitic*. Raporturile juridice îmbrăţişează întreaga omenire, sunt deci cosmopolitice. Nu e vorba de a contopi popoarele într-un singur Stat al popoarelor, ci de o federaţie sau un „congres al statelor" cu o curte arbitrală. Scopul ultim al umanităţii este organizarea tuturor statelor (popoarelor) pe principii raţionale. Principiul raţional ultim al dreptului public, scopul necondiţionat, este *pacea eternă*, domnia dreptăţii între toate popoarele prin pacea eternă. Cu doi ani înainte (1795), în anul păcii din Basel, Kant publică un *Plan filosofic pentru o pace eternă*, idee mai veche şi susţinută în acelaşi veac de abatele Saint Pierre şi J. J. Rousseau. Proiectul conţine şase articole preliminarii care stabilesc condiţiile negative pentru suprimarea stării de război: 1) Nici un tratat de pace nu trebuie încheiat cu rezerva secretă a unui motiv de a reîncepe războiul. 2) Nici un stat independent nu poate fi câştigat de altul prin moştenire, schimb, vânzare, donaţie etc. 3) Armatele permanente trebuie să dispară cu timpul. 4) Nici un stat să nu contracteze datorii pentru a susţine interese exterioare. 5) Nici un stat să nu se amestece cu forţa în constituţia sau guvernul altui stat. 6) Nici un stat să nu ducă războiul în aşa fel încât să nască o ură neîmpăcată şi astfel să facă imposibilă pacea. Articolele definitive sunt: 1) constituţia civilă din fiecare stat să fie republicană; 2) dreptul cosmopolitic să fie întemeiat pe o federaţie de state libere; 3) dreptul cosmopolitic se limitează la o ospitalitate universală, adică la un contact paşnic între cetăţeni străini; el nu îngăduie o continuă schimbare de cetăţenie. Kant e convins că nu numai conştiinţa morală, dar şi necesităţile naturale, interesele egoiste, vor dicta omenirii în cele din urmă domnia universală a păcii. A propaga această convingere e misiunea filosofilor. Ei nu trebuie să guverneze, cum cerea Platon, căci guvernarea corupe conştiinţa, ci numai să exprime liber convingerea lor. „Articolul secret al păcii eterne" e libertatea de gândire şi de exprimare a gândirii.

Teoria virtuţii. „Datoriile de virtute" nu pot fi obţinute prin constrângere sau penalitate ca cele juridice; ele se bazează pe forul interior al conştiinţei, adică pe legea morală ca mobil, nu pe egoism. Tăria de a rezista în numele datoriei tuturor ispitelor egoiste se cheamă virtute.

Virtutea rezidă în curaj moral, libertate interioară, stăpânire de sine, în sfârşit, pe acea „apatie morală", care nu e insensibilitate, ci seninătate sau independenţă faţă de pasiune (ură) şi afecte (mânie), „Virtutea e tăria maximei omului în împlinirea datoriei" Nu există datorii de virtute decât faţă de persoana umană, fie proprie, fie străină, de aceea avem două feluri de datorii: *faţă de sine* şi *faţă de alţii*. Datoria faţă de sine e propria perfecţionare, fiindcă aceasta stă în mâinile noastre; faţă de alţii datoria e a-i face fericiţi, fiindcă perfecţionarea lor nu stă în puterea noastră. De aceea morala se reduce la „propria perfecţionare şi fericirea celorlalţi" Virtutea nu este nici o cale de mijloc (Aristotel), nici nu e unică (stoicii), ci e multiplă şi se opune esenţial, nu în grad, viciului. Orice virtute presupune o curte internă de justiţie, *conştiinţa*, prezentă în fiecare din noi, care dă verdicte şi nu se înşală niciodată. E posibil ca acelaşi subiect să fie acuzator şi acuzat, căci omul e cetăţean a două lumi. Fiindcă morala se ocupă numai de maxime, nu şi de împrejurările concrete de realizare, şi fiindcă de asemenea ea nu cercetează conflictele de datorii, Kant adaugă teoriei virtuţilor o *cazuistică*, absentă în teoria dreptului.

Datoriile faţă de sine pot fi „perfecte" sau negative şi „imperfecte" sau pozitive - sunt imperfecte, fiindcă sunt mai puţin precise. Datoriile perfecte, care sunt negative, fiindcă interzic, sunt datorii de *conservare de sine*, fie faţă de eul fizic, fie faţă de eul moral. Faţă de eul fizic, morala interzice: sinuciderea, mutilarea, plăcerea nenaturală, mâncarea şi băutura excesivă. Faţă de eul moral se interzice degradarea lui prin minciună, avariţie şi servilism. Kant condamnă, fără nici o excepţie, minciuna, rădăcina oricărui rău moral. Nu există minciună necesară, fiindcă veracitatea nu e o obligaţie faţă de alţii, ci faţă de sine. Minciuna e o autodegradare. Tot aşa despre servilism, târâre, linguşire. Cine se face vierme să nu se plângă dacă e călcat în picioare. Datoriile imperfecte (imprecise) se referă la propria *perfecţionare* (nu conservare simplă), fie a dispoziţiilor *naturale* (forţele corpului, sufletului, spiritului), fie a celor *morale* (puritatea desăvârşită a conştiinţei).

Datoriile faţă de alţii se împart în două: *datorii de iubire* şi *datorii de respect*. Datoriile de iubire sunt datorii de *binefacere*, de *recunoştinţă* şi de *simpatie* (mila faţă de suferinţe, simpatizare cu bucuriile altora). Datoria esenţială a iubirii e binefacerea. Binefacerea primită impune datoria de recunoştinţă, care rămâne constantă şi niciodată la nivelul binefacerii. Binefacerea din interes sau din dorinţa de a impune recunoştinţă recoltează pe drept nerecunoştinţa. Opusă bunei voinţe sau bunătăţii e una din cele mai urâte înclinări umane: *invidia* (întristarea în faţa fericirii altuia). Ea se asociază cu ingratitudinea, ca şi cu viciul opus simpatiei, cu acea *Schadenfreude* (delectarea în faţa suferinţei altora). Împotriva invidiei leacul e a treia datorie: simpatizarea cu tristeţile şi bucuriile celorlalţi. Simpatia nu e mila, din care Schopenhauer face principiul moralei. Kant respinge orice simpatie sentimentală, orice revărsare emotivă în dezordine. El desparte cu strictеţe iubirea „patologică" de iubirea „practică", adică iubirea care lucrează din impuls emotiv de aceea care lucrează din datorie. Iubirea practică rezistă dezamăgirii, pe când cea emotivă duce la mizantropie.

Datoriile de respect se bazează pe demnitatea umană, care nu poate fi refuzată nici celui mai vicios. Demnitatea poate fi lezată prin trei vicii: *orgoliul* (ne considerăm superiori celorlalţi), *bârfa* (micşorăm răutăcios valoarea altora) şi *calomnia* (duce bârfa până la batjocură). Orgoliului, bazat pe vanitate şi exagerat până la nebunie, se opune *mândria îndreptăţită*. Din unirea bunăvoinţei şi respectului ies virtuţile „homiletice", de raporturi sociale, având ca formă desăvârşită *prietenia*, calitate rară.

În „amfibolia conceptelor morale ale reflecției" Kant ține să precizeze că nu avem datorii decât față de oameni, nu față de ființe inferioare (plante, animale) sau superioare (îngeri, Dumnezeu). Explicația e că orice virtute implică reciprocitatea dintre datorie și drept, nu numai datorie. Datoria față de animale și plante este în realitate o datorie față de noi înșine. Suntem datori să nu ne coborâm sub umanitate față de plante și animale. Dar și în acest caz, Kant nu îngăduie sentimentalism. Nu există nici datorii față de Dumnezeu, fiindcă nu avem nici drepturi asupra lui Dumnezeu. Am avea totuși datorii față de Dumnezeu, dacă datoriile ar fi emanate de la el. Dar atunci datoria pierde caracterul necondiționat de obligativitate pur morală. Putem spune că datoriile sunt divine, fiindcă sunt necondiționate și necesare, nu invers, că sunt necondiționate, fiindcă sunt de origine divină. Reprezentarea religioasă se bazează pe cea morală, nu invers. Există și datorii față de Dumnezeu, însă acestea depășesc nu numai morala, dar și religia naturală, ele se bazează pe revelație.

Teoria metodelor, cea mai scurtă, începe cu constatarea că virtutea nu e înnăscută, ci câștigată prin două mijloace: *cunoașterea* (didactica) și *exercițiul* (asceza). Metoda cea mai bună de cunoaștere e cea *catehetică*, aflarea prin sine a principiilor morale. Dar cunoașterea nu e încă faptă. Se adaugă exercițiul (ascetica), al cărui scop e producerea condițiilor prielnice virtuții, anume *tăria interioară*. Asceza morală trebuie deosebită de cea monahală; Kant stă departe de rigorismul călugăresc, el recomandă împlinirea datoriei cu voioșie și în bună dispoziție.

Pedagogia. Pedagogia a fost una din preocupările permanente ale acestui gânditor, care făcea din practică, din fapta liberă, axa rațiunii umane. Prelegerile sale de pedagogie, publicate de Rink în 1803, ne arată pe filosof nu numai ca înțelegător al noutăților pedagogice din vremea sa (Locke, Rousseau, Basedow), dar și ca inovator. Kant e însuflețit de încrederea secolului al 18-lea în puterea educației și recunoaște necesitatea grabnică a unei reforme pedagogice inițiate de particulari, nu de stat. Scopul educației e formarea omului în fiecare individ, nu a cetățeanului, căci „omul e singura ființă care trebuie să fie educată", rostește începutul tratatului. Pedagogia cuprinde: *educația fizică* (disciplina), *educația practică* (morala), *cultura*. Cea dintâi, care începe de la leagăn, e comună omului cu animalele: îngrijirea, hrana și o disciplină mijlocie între duritatea, recomandată de Rousseau, și indulgență, în scopul de a stăpâni impulsurile și a întări corpul. Educația practică urmărește trei scopuri: dezvoltarea *abilității*, a *înțelepciunii* în viață, în sfârșit a *moralității*, care întărește la copil ascultarea și veracitatea, iar mai târziu face apel al sentimentul demnității umane. Pedeapsa fizică va fi înlocuită cu cea morală în momentul în care copilul a ajuns să înțeleagă prețul acesteia. *Cultura* are în vedere puterile sufletești generale și particulare; ea începe cu cele intelectuale și culminează în formarea caracterului[1)].

1) Să se consulte: G. G. Antonescu: *Doctrinele fundamentale ale pedagogiei moderne*, ed. II și în colaboare cu V. P. Nicolau: *Antologie pedagogică*, I, 1936 - autorii elimină ca impură și chiar contradictorie lucrarea de pedagogie, mărginindu-se la Critica rațiunii practice; în sfârșit: C. Narly: *Pedagogia lui Immanuel Kant*, 1936, în care se accentuează contribuția opusculului postum.

G. W. FRIEDRICH HEGEL

de D.D. Roşca

Sistemul

Să încercăm acum să reconstituim, cu gradul de verosimilitate pe care suntem capabili să-l atingem, momentele esenţiale ale demonstraţiei hegeliene. O astfel de încercare ne va permite nu numai să trecem în revistă principalele idei ale lui Hegel (n.1770-m.1831), ci să arătăm, credem, cum se leagă între ele aceste idei pentru a forma un întreg bine închegat. Sperăm să ajungem astfel nu numai să cunoaştem într-o măsură oarecare fundamentale concepte hegeliene, ci să şi le înţelegem. Şi să pricepem, poate, atitudinile pe care autorul *Logicii speculative* le ia faţă de predecesorii şi contemporanii ce i-au fost animatori.

§ 1. Ideea de viaţă

Cum poate fi transpusă în termeni logici afirmaţia globală că existenţa e, în esenţa sa ultimă, viaţă?

Întrucât poate fi cuprinsă cu inteligenţă, viaţa ne apare ca expresia unei legături specifice între un tot şi părţile ce-l compun. Legătura aceasta poate fi descrisă astfel: într-un organism viu membrele nu există ca atare decât în măsura în care, prin funcţia ce-o îndeplinesc, dau concurs la susţinerea întregului şi se susţin reciproc şi unul pe altul. Şi viceversa, organismul nu există ca întreg decât în măsura în care el determină funcţia şi existenţa fiecărui membru al său. Altfel spus, într-un organism viu partea nu există decât ca parte a totului, şi viceversa. Într-un organism viu părţile implică deci existenţa întregului, iar acesta pe aceea a părţilor. Partea nu poate fi concepută şi înţeleasă decât raportată la întreg, iar acesta nu poate fi conceput şi înţeles decât raportat la părţi.

Privit de aproape acest gen de raport, numit de noi mai sus „corelaţie organică", ne relevă şi următoarele feţe: întregul nu e suma părţilor care îl compun, el e ceva mai mult, mai exact: e *altceva* decât suma părţilor, deşi le conţine în sine. Le conţine însă ca absolut *distincte*, legate într-un întreg mai mult sau mai puţin armonic. Viaţa ne apare deci ca *unitate în multiplicitate*, unitate în care elementele multiple sunt de natură diversă sau chiar antagonistă şi sunt afirmate ca atare. Mai mult: cu cât un organism viu (adică o formă de viaţă, adică o formă de existenţă în general) se va dovedi a fi unitatea armonică a unui număr mai mare de elemente opuse, cu atât mai fidel va defini el viaţa ca atare, va reprezenta deci o mai perfectă formă de existenţă şi va poseda un mai mare grad de „realitate"; va fi, spus în termeni autentici hegelieni, mai concret. După toate cele dezvoltate mai sus, ghicim de pe acum că forma cea mai înaltă de existenţă, personalitatea spirituală, va fi, în ochii lui Hegel, şi cea mai încărcată de realitate, cea care defineşte însăşi esenţa ultimă a existenţei. De cele mai multe ori, autorul *Fenomenologiei* numeşte aceasta cea mai reală dintre toate formele de realitate „spirit" şi „subiect"

În consecinţă, conceptele care definesc întregul pe de o parte şi părţile pe de altă parte ne apar ca termeni implicaţi mutual unul în altul, dar nu analitic implicaţi. Adică ei nu sunt conţinuţi unul în celălalt, şi deci nu pot fi scoşi (deduşi) unul din altul, în felul cum am deduce o consecinţă ce decurge analitic din propoziţia în care era implicit conţinută. Sunt, prin

urmare, termeni ireductibili unul la altul, dar în corelaţie de necesitate unul cu altul. În limbajul hegelian: sunt termeni ce se găsesc în raport *dialectic*. Sunt legaţi într-un tot armonic, fără ca acesta să-i absoarbă, cum ar absoarbe o sumă valorile aritmetice a căror sumă este.

Aceasta fiind natura raportului care defineşte pentru inteligenţă esenţa vieţii, sub orice formă ne-ar fi ea dată, şi care guvernează existenţa în general (aceasta fiind viaţă în substanţa ei ultimă), rezultă că cine vrea să înţeleagă lumea în adevărata ei fiinţă trebuie să aplice relaţia studiată mai sus la realitate în totalitatea ei. E ceea ce a făcut Hegel, fără să ne spună explicit nicăieri, e adevărat, că astfel procedează. Dar, dacă privim „înfricoşătoarele" abstracţii ale *Logicii* - aşa le numea Taine - în lumina consideraţiilor ce preced, constatăm că idei hegeliene fundamentale se umplu de înţeles.

§ 2. Conceptul sintetic

Înainte de toate, înţelegem, cred, mai bine sensul cu totul specific al termenilor de bază ai sistemului, care sunt *conceptul* (Begriff) şi *Ideea*, sens ce nu poate fi identificat, fără păgubitoare confuzii, cu cel pe care aceşti termeni îl au în general în terminologia filosofică sau ştiinţifică, şi în limbajul vieţii de toate zilele.

Analiza ce urmează ne duce cu mintea în miezul metafizicii şi logicii hegeliene. Ea va fi deci cam aridă şi ne va cere un remarcabil efort de concentrare. Efortul însă nu va fi inutil, căci e vorba să izolăm şi să privim la lumina intensă piesa principală a sistemului.

La începutul părţii a doua a *Logicii* sale[1], adică la începutul părţii care poartă titlul general de „Doctrina conceptului", Hegel ne spune că nu se poate da o definiţie directă şi o idee imediată despre concept. Dar, ceva mai încolo, declară că obiectul *Logicii obiective*, adică scopul celor două dintâi volume ale *Logicii* celei mari, e tocmai să expună geneza conceptului şi să-i dea, prin urmare, o definiţie genetică. Hegel numeşte expozeul acestei geneze deducţie imanentă a conceptului.

Să amintim acum că partea întâi a *Logicii* obiective tratează despre „existenţă" (*Sein*), partea a doua despre „esenţă" (*Wesen*). Obiectul propriu al *Logicii* obiective e să arate că adevărul nu se găseşte nici în „existenţă" (*Sein*) ca atare, nici în „esenţă" (*Wesen*), ci în *uniunea* lor, adică în *concept*, care e identitatea în care, „existenţa" şi „esenţa" sunt suprimate şi conservate în acelaşi timp, sunt *depăşite* (*aufgehoben*). În termeni şi mai autentic hegelieni, conceptul este, prin urmare, adevărul „existenţei" şi al „esenţei", care trebuie considerate ca momente în procesul de creare a adevărului. Prin urmare, privită în întregul ei, partea a treia a *Logicii* este sinteza celor dintâi două părţi.

Pentru a înţelege natura specifică a acestei sinteze, trebuie să spunem că „existenţa", considerată *în raport* cu „esenţa", e ceea ce este dat în mod imediat, adică în chip sensibil; ceea ce, *în raport* cu „esenţa", e privit ca simplă aparenţă. Iar „esenţa" considerată *în raport* cu „existenţa" imediată, e ceea ce este permenent, identic cu sine însuşi. Deci „existenţa" şi „esenţa", considerate *în raport* una cu alta, sunt *termeni ireductibili*.

Conceptul hegelian uneşte, prin urmare, determinaţii diferite, opuse sau chiar contradictorii. Termenii aceştia nu sunt inteligibili decât gândiţi unul în raport cu celălalt şi-n raport cu un al treilea, superior, care îi conciliază.

1) E vorba de ceea ce ce se numeşte Logica cea mare (în 3 volume) a lui Hegel; cealaltă, cuprinsă ca vol. I., în *Enciclopedie*, se numeşte Logica cea mică.
Analiza ce urmează va avea poate şi meritul de a familiariza întrucâtva cititorii acestor pagini cu cadrul exterior în care e turnată materia tratată de Logica speculativă.

Conceptul veritabil, conceptul „concret", acela care exprimă esenţa însăşi a lucrurilor, e deci rezultatul unui *act sintetic* al raţiunii, act ce uneşte doi termeni diferiţi, ireductibili unul la celălalt, chiar contradictorii, şi cu toate acestea termeni corelativi, adică termeni ce nu pot fi gândiţi ca existenţi unul fără celălalt. Mai mult, pentru a putea fi înţeleşi, ei trebuie raportaţi la un al treilea, ale cărui „momente" necesare sunt. Conceptul concret e, prin urmare, acela care conciliază cei doi termeni, dar nu eliminând pe unul din ei, ci conservându-i distincţi pe amândoi în uniunea armonică pe care el o creează. Iată de ce cel dintâi concept veritabil al *Logicii* speculative, veritabil pentru cel dintâi concept concret, nu e „existenţa" (*Sein*), mai puţin încă „neexistenţa" (*Nichtsein*), ci *devenirea*... „Devenirea e cel dintâi gând concret, scrie Hegel, şi prin aceasta cel dintâi concept. În timp ce existenţa şi neexistenţa sunt abstracţii goale..."

În consecinţă, conceptele obţinute prin generalizare, prin eliminarea a ceea ce e particular şi individual, conceptele care nu reţin decât ce e identic, cum sunt de exemplu conceptele om, casă, animal etc., nu sunt în ochii lui Hegel concepte veritabile. Acestea nu sunt decât nişte abstracţii care nu păstrează din conceptul veritabil decât momentul de universalitate, eliminând pe cel de particularitate. Le lipseşte acestor concepte tocmai ceea ce constituie fiinţa intimă a conceptului hegelian.

§ 3. Ideea concretă

Aceleaşi consideraţii se pot face şi în ceea ce priveşte *Ideea* hegeliană. Aceasta nu e decât conceptul cel mai bogat în determinaţii, în conţinut. E conceptul cel mai concret, cel mai sintetic, conceptul care conţine în el toate determinaţiile esenţiale ale existenţei; e conceptul suprem care poate fi numit „gândirea în totalitatea ei" Şi *Ideea* e act sintetic al raţiunii, act prin care aceasta afirmă simultan ceea ce e *identic* şi ceea ce e *diferit*, unindu-le, fără să le confunde, într-o unitate superioară, care nu e, deci, identitate simplă (pură), ci identitate ce poartă în ea diversitatea. „...Astfel Ideea e, în ce priveşte conţinutul ei, concretă în sine... Ea e unitate de determinaţii diferite.... Adevărul, Ideea, nu e generalitate goală, ci e universal care e în sine şi particular, care e determinat..."

Ca şi conceptul, Ideea e prin urmare sinteză a unei diversităţi compuse din elemente opuse, sinteză obţinută printr-un act original al spiritului. Iar „*concret*"-ul, termen hegelian important care revine aproape pe fiecare pagină a vastei opere, ne apare, după cele ce preced, numai ca un alt nume al conceptului şi al Ideii[1].

Căci „concretul e ceea ce e simplu (einfach) şi diferit în acelaşi timp"[2].

Pentru a mări sorţii de înţelegere a spiritului cu totul particular ce animă teoria hegelină a cunoaşterii ca şi metafizica lui Hegel, să facem legătura cu cele ce spuneam mai sus despre ideea de corelaţie organică. Să ne vorbească însuşi Hegel: „...În natură viaţa organică e aceea care corespunde *conceptului*..."; „...viaţa organică e conceptul ajuns să se manifeste, conceptul devenit evident (*deutlich*), conceptul desfăşurat (*ausgelegt*)..."; „...viaţa... ne pune în faţa ochilor...conceptul însuşi, mai precis, Ideea imediată care există în formă de concept..."; „...întâia formă a Ideii e viaţa..." Iată de ce un mare merit al lui Kant, scrie Hegel, e de a fi înţeles „conceptul de viaţă" şi de a fi descoperit prin aceasta ce este Ideea.

Sensul ce se degajă din aceste formule nu e oare următorul: natura raporturilor, pe care le afirmă conceptul între termenii ce el îi leagă trebuie să o concepem după tipul relaţiilor care

1) Die Idee ist... "Verknüpfung Verschiedener". - Werke, V, 279.
2). "... Diese Einheit Unterschiedener ist eben das Koncrete..." - Werke, XIII, 36-37.

există între tot şi parte, între întregul şi membrele unui organism viu. Şi nu-l vedem oare pe însuşi autorul *Logicii* speculative definind uneori Ideea ca fiind „sistem organic"?[1].

§ 4. Gândirea dialectică

Gândirea care operează cu concepte şi Idei astfel definite se cheamă gândire dialectică, sau sintetică, sau concretă, căci ea va tinde constant să unească universalul cu individualul, să realizeze sinteza numită de Hegel *universalul concret (das konkrete Allgemeine)*. Numai o astfel de gândire va fi în stare să înţeleagă fondul ultim al existenţei, care e structurat organic, e „viaţă" În alţi termeni, numai o astfel de cugetare va fi capabilă să gândească „viaţa" şi va avea ca rezultat cunoaşterea veritabilă, raţională (*vernünfting*), absolută, căci conceptul astfel definit este adevărata „definiţie a Absolutului[2].

Gândirea nu va reuşi deci să pătrundă în inima existenţei decât fiind dialectică. Atunci va reproduce ea imaginea fidelă a esenţei lucrurilor care, prin definiţie[3], e ea însăşi de natură dialectică, „viaţă" fiind, şi plămădită fiind din calităţi (determinaţii) opuse. Căci lucrurile poartă, închisă în substanţa lor ultimă, o contradicţie congenitală. „Ceea ce, în general, mână lumea înainte e contradicţia", exclamă Hegel[4]..

Iar în altă parte citim: „...Cine cere să nu existe nimic ce să poarte în sine contradicţie, ca pe-o identitate a unor calităţi contrare, pretinde în acelaşi timp să nu existe nimic *viu*. Căci forţa vieţii, şi-n măsură şi mai mare puterea spiritului, constă tocmai în faptul de a crea în sânu-i contradicţia, de a o suporta, şi de a o depăşi..."[5].

Să ţinem prezente în minte cele spuse mai sus în paragrafele 2 şi 3 şi vom înţelege de ce viziunea pe care am numit-o intuiţia primordială a lui Hegel implică în ea marea afirmaţie că existenţa şi gândirea sunt identice în substanţa lor ultimă. Gradul de realitate a unei forme de existenţă este deci direct proporţional cu gradul ei de raţionalitate.

Existenţa fiind în structura sa esenţială de natură raţional[6], fiind spirit, fiind „subiect", Hegel va repudia, cu o consecvenţă de admirat, toate rezultatele critice ale reflexiei kantiene. Sub acest aspect, filosofia sa poate fi considerată ca o luptă susţinută, de la un capăt la altul al vastei opere, contra „lucrului în sine" şi contra efortului de demonstraţie kantian că nu putem cunoaşte teoretic absolutul. Acesta e de natură dialectică, şi gândirea dialectică îl poate cunoaşte, reproducându-i cu credinţă mersul *viu*, şi ascendent de la abstract la concret. *Fenomenologia* - considerată de autor ca o introducere în filosofia sa - vrea să ne arate treptele pe care conştiinţa individuală şi a speţei le parcurge în mod necesar pentru a ajunge să fie cunoaştere absolută, adică cunoaştere ce se concentrează în afirmarea că fondul metafizic al lumii este de natură spirituală. Iar *Logica* ne arată cum „substanţa devine subiect" şi, paralel, cum conceptul de „substanţă inertă" cedează încetul cu încetul locul conceptului de „spirit viu"

Cunoaşterea absolutului nu e, prin urmare, cunoaştere imediată. Pentru a fi atinsă, ea a cerut din partea speciei efort şi timp îndelungat, şi le cere şi de la conştiinţa individuală. Ea

1) Organisches System.
Textele la care ne referim şi cele citate în cap. IV, §§-ii 2 şi 3 se găsesc în: Werke, V, 5-6, 13-15, 279: Werke, VI, 175-6, 216, 223-5, 242, 311, 315-317, 376-7, 388, 391-2 Werke, VII, 39, 557-8; Werke XIII, 32, 36, 37-8, 40.
2). Werke, V, 213, 216; Werke, VI, 315-317.
3) Graţie intuiţiei iniţiale a lui Hegel, am zice.
4) "...Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch..." - Werke, VI, 242.
5) Werke, X, 153.
6) "raţional", în sensul precizat mai sus.

nu e darul gratuit al unei intuiţii necontrolabile. Iată ce vrea să spună Hegel când repetă până la saturaţie că adevărul este esenţialmente „rezultat", şi nu e real decât ca „sistem" Înţelegem acum de ce se va despărţi de Schelling şi de romantici. „Adevărata formă în care există adevărul, scrie Hegel în prefaţa *Fenomenologiei*, răfuindu-se cu Schelling, nu poate fi decât sistemul ştiinţific al adevărului..." Nu se poate face filosofie veritabilă sprijinindu-ne exclusiv pe intuiţie[1].

La lumina celor dezvoltate în §§ 2 şi 3 înţelegem şi motivul pentru care Hegel a admirat atât de mult *Critica judecăţii* a lui Kant, şi deci şi semnificaţia reflexiilor următoare. Dintr-un anumit punct de vedere, scrie în substanţă Hegel, conceptul nu e altceva decât eul, pentru că acesta uneşte în sine două determinaţii contradictorii: el e unitate curată, adică lipsită de diversitate; e universalitate; şi el e în acelaşi timp determinaţie absolută, adică e personalitate individuală. Prin această concepţie a sa, Kant a ştiut să se ridice deasupra punctului de vedere comun. E această concepţie una din cele mai profunde idei ale lui Kant. Autorul *Criticii judecăţii* a întrevăzut aici natura veritabilă a Ideii... Dar Hegel regretă că predecesorul său n-a conceput Ideea decât ca pe un postulat subiectiv, şi nu ca pe ceva adevărat şi real ca atare („...nicht zu einer an und für sich wahren und wirklichen...").

Altădată îl vedem declarând: „... Unul din cele mai mari merite ce Kant şi-a câştigat în filosofie e acela de a fi distins între finalitate externă şi internă". Făcând această distincţie, Kant a descoperit adevăratul concept al *vieţii* şi deci al *Ideii*. În *Critica judecăţii* Kant a dat expresie noţiunii de Idee („...den Gedanken der Idee ausgesprochen hat..."). Iată de ce numai în ce priveşte aceste idei poate fi considerată filosofia kantiană ca speculativă[2].

Autorul *Logicii* speculative nu găseşte, cum vedem, cuvinte de aprobare decât pentru Kant autorul *Criticii judecăţii;* pe celălalt Kant, autor al *Criticii raţiunii pure*, Hegel îl combate fără preget.

Momente esenţiale ale sistemului

Am insistat mult asupra sensului ce ni se pare că trebuie atribuit noţiunilor de „concept" şi „Idee" în filosofia hegeliană. Dar ce poate fi mai important pentru înţelegerea acestei filosofii decât analiza tipului de inteligibilitate pe care-l presupune ceea ce marele dialectician a numit „concept" şi „Idee"? Căci ce altceva e speculaţia lui Hegel dacă nu căutarea în toate domeniile realităţii a genului de raport pe care-l afirmă conceptul „concret"? Dar, dacă e aşa, insistenţa noastră e explicabilă.

Aplicând amintitul tip de intelecţiune, Hegel s-a străduit să înţeleagă principalele forme de existenţă şi raporturile dintre ele. Sistemul său e expunerea ordonată dialectic - nu deductiv, cum se afirmă de obicei - a rezultatelor astfel obţinute, rezultate care au deschis noi căi de progres în filosofia artei, a istoriei filosofiei, a dreptului şi a religiei. În stilul său atât de particular, autorul *Filosofiei Istoriei* a repetat mereu că se străduieşte să găsească pretutindeni Ideea. La lumina dezvoltărilor de mai sus, această mereu revenindă afirmaţie hegeliană ne apare, vrem să credem, mai puţin vagă decât se prezintă ea la întâia vedere. Să înlocuim cuvântul „Idee" cu echivalentul lui, adică cu „raport de corelaţie organică", şi mult repetata propoziţie se umple de conţinut până în margini.

1) "...aus der Anschauung kann man nicht philosophieren..."
2) Werke, V, 14-15, 213; VI, 47-8, 116-7; X, 74.

Acum, fără să mai dăm explicaţii de la caz la caz, vom extrage din cele spuse în paragrafele 2 şi 3 ale capitolului IV câteva concluzii importante, exprimând toate capitale idei hegeliene, chiar esenţiale aspecte ale filosofiei speculative. Proiectându-le cu oarecare atenţie pe fondul general al reflexiilor conţinute în amintitele paragrafe, cititorul poate cu minim efort face însuşi legătura.

1. Universul trebuie conceput ca un întreg unde totul e riguros determinat. Dar raporturile care leagă între ele şi cu întregul principalele forme de existenţă nu sunt raporturi de contenenţă. Adică nu putem scoate analitic o formă de existenţă din alta, aceasta chiar superioară fiindu-i celei pe care am dori s-o deducem. Conceptele care definesc formele esenţiale ale existenţei nu pot fi, prin urmare, dezvoltate unul în altul şi toate într-un concept superior, care le-ar conţine pe toate în mod implicit şi din care ele ar putea fi deduse. Ci universul trebuie conceput ca un tot organic în care natura părţilor *reclamă* existenţa întregului, şi unde aceasta din urmă reclamă ca ireductibilă existenţa particulară a părţilor. Într-un astfel de univers, formele inferioare (nediferenţiate) de existenţă nu pot fi concepute şi înţelese dacă facem abstracţie de raportul lor cu formele superioare ale existenţei. Dar şi viceversa. Universul astfel conceput se prezintă minţii înţelegătoare (*Vernunft*) - nu celei numai cunoscătoare (*Verstand*) - ca o unitate dialectică a unei multiplicităţi de termeni ireductibili.

2. În consecinţă, natura nu poate fi construită prin simplă combinaţie de concepte abstracte. Nu se poate scoate pe cale analitică o formă esenţială de existenţă (natura) din altă formă esenţială (gândirea logică; Hegel îi zice idee abstractă). Formele esenţiale ale existenţei şi termenii care le definesc sunt în raport de implicaţie dialectică, nu de contenenţă. Natura nu poate fi „dedusă" din gândire abstractă, dar nici aceasta nu poate fi „scoasă" din natură. Conceptul abstract (gândirea logică) ne conduce cu necesitate să afirmăm existenţa unei naturi extralogice. Dar aceasta nu înseamnă absolut deloc că scoatem concretul spaţio-temporal din abstractul logic. Realităţile pe care cei doi termeni (natură şi idee logică) le definesc trebuie afirmate ca existente în mod absolut. Adică trebuie să recunoaştem că nu există logic fără nelogic şi invers; că nu există raţional fără iraţional şi invers. Dacă am afirma că totul este logic, am comite greşeala de a susţine, în mod absurd, că partea este întreg. Tot astfel, şi susţinând existenţa exclusivă a iraţionalului.

Pentru a nu cădea în contradicţie, aceşti doi termeni şi realităţile pe care ei le definesc trebuie privite ca fiind în raport de implicaţie mutuală unul cu altul şi cu un al treilea termen, superior, care îi conciliază, exprimând o formă de existenţă concretă şi deci singură adevărată, căci, în sens hegelian, singură reală. Consideraţi fără legătură dialectică unul cu altul, cei doi termeni, ca şi realităţile pe care ei le definesc nu sunt decât abstracţii goale, lipsite de realitate veritabilă. Conceptul superior care conservă şi depăşeşte, făcând sinteza amintiţilor termeni şi forme de realitate, este conceptul de *spirit* sau de Idee concretă. Acest concept defineşte, prin urmare, existenţa în totalitatea ei.

3. Astfel, spiritul, sinteză dialectică a formelor de existenţă ireductibile una la alta numite natură şi idee abstractă, e principiul întâi şi scopul ultim al existenţei. Pentru a putea fi înţelese, formele esenţiale ale acesteia trebuie raportate la el, ca la suprema Totalitate.

Filosofia hegeliană e, cum reiese din cele ce preced, înainte de toate o filosofie a spiritului. În ansamblul ei, ea ne apare ca o susţinută reflexie asupra naturii şi valorii civilizaţiei. Psihologia individuală nu ne poate da cheia înţelegerii acestei culturi, crede Hegel. Cunoaştem natura spiritului mai sigur în manifestările lui istorice şi colective. Prin doctrina sa despre

realitate concepută ca o dialectică ce evoluează de la forme de existenţă sărace în determinări şi lipsite de armonie interioară la forme de existenţă tot mai pline de conţinut, autorul *Fenomenologiei* a făcut cel mai mare efort din cele care s-au făcut vreodată să demonstreze că valorile se conservă. Istoria universală s-a transformat în mâinile lui Hegel într-un proces evolutiv în care valorile şi idealurile omeneşti acţionează ca puternice cauze transformatoare de lume.

Concluzia cea mai comprehensivă a sistemului hegelian poate fi deci prinsă în această scurtă propoziţie: *Totul este spirit, spiritul singur contează.*

4. Tipul de intelectualitate pentru care Hegel a pledat i-a fost sugerat de o îndelungată reflexie asupra vieţii istorice şi religioase. Şi e probabil că aici trebuie căutată explicaţia fecundităţii doctrinei hegeliene în domeniul ştiinţelor morale. Dar tot aici trebuie căutată şi principala cauză explicativă a eşecului doctrinei în domeniul ştiinţelor fizice. Căci eşecul *Filosofiei Naturii* se datoreşte, credem, nu atât faptului incontestabil că Hegel a abuzat aici excesiv de metoda dialectică, cât nepotrivirii în acest domneiu a unei metode sugerate de o formă de existenţă esenţial diferită.

5. Nu vei ajunge să înţelegi partea decât plecând de la întreg; acesta, conceput nu ca suma algebrică a părţilor, ci ca tot organic al lor. Nici una din formele esenţiale ale existenţei nu se lasă să fie înţeleasă dacă e izolată de toate celelalte şi de întregul din care face parte. Căci nici una din formele esenţiale ale realităţii nu există izolată de celelalte şi de întreg. Totul în univers se leagă de tot şi se leagă dialectic. Aceasta vrea să spună că totul este relativ, avându-şi originea şi scopul în altceva decât în el însuşi. Absolut nu e decât Totul, adică totalitatea existenţei.

6. Mai mult: spiritul nostru nici măcar nu poate gândi în mod izolat o categorie oarecare a existenţei fără să fie cu necesitate împins să afirme, prin însuşi acest act de gândire, categoria contrară. De exemplu: Ideea de unitate nu poate fi gândită decât în măsura în care e unitate a unor categorii distincte; ideea de întreg reclamă cu necesitate ideea de parte, căci întregul nu e atare decât ca întregul unor părţi; nu putem gândi identitatea decât ca fiind altceva decât diferenţa etc.

În consecinţă, toate judecăţile absolute sunt false. Aceasta, pentru că ele izolează ce nu e izolat, izolează adică partea de întreg, fixează ce e mobil; fac, altfel spus, abstracţie de ordinea dialectică şi universală a lucrurilor.

Filosofia dreptului

Felul în care un gânditor concepe raportul dintre individ şi colectivitate în Stat ni se pare hotărâtor pentru spiritul general ce animă doctrina sa politică. Natura acestui raport determină până şi ideile de amănunt ale unei teorii coerente.

Cu toată cunoaşterea aprofundată a istoriei, Hegel a elaborat o teorie despre Stat care, în intenţiile ei intime, e mai mult o doctrină despre ceea ce crede Hegel că *trebuie* să fie Statul, decât despre ceea ce era de fapt acesta pe vremea în care a trăit filosoful. Căci deşi autorul *Filosofiei Dreptului* susţine cu tărie că expune teoria a ceea ce *este*, ruptura uriaşă dintre realitate şi ideal în viaţa politică a Germaniei lui Hegel l-a făcut, poate fără să-şi dea seama, să elaboreze în formă de doctrină mai mult o dorinţă decât o realitate. Tot în această ruptură trebuie căutată, cred, şi explicaţia exagerărilor de natură reacţionară ale teoriei.

De altfel, ideea de corelaţie organică, dominantă, cum am văzut, în metafizica şi logica hegeliană, a venit şi ea să-şi dea concursul decisiv în elaborarea teoriei Statului.

Raportul între individ (şi grupurile pe care el le formează ca: familie, corporaţii, societate civilă etc.) şi Stat nu poate fi conceput decât ca unul ce e de natură dialectică. Individul ca realitate concretă nu există decât în măsura în care face parte dintr-un întreg organic care se cheamă Stat. Acesta nu e creaţia indivizilor, nu e reductibil la suma indivizilor ce-l compun. Considerat ca atare, adică privit ca întreg, Statul e scop, nu mijloc. Dacă însă îl raportăm la existenţă în ansamblul ei, adică la totalitate, care e spirit, Statul devine condiţie şi mijloc de realizare a „spiritului absolut", cu valorile personalităţii spirituale. Hegel e convins că personalitatea spirituală nu se poate dezvolta decât în Stat.

Iată deci reversul medaliei: Stat ideal e acela care asigură condiţii cât mai prielnice pentru apariţia şi dezvoltarea personalităţii spirituale cu valorile ei artistice, religioase şi filosofice. Numai satisfăcând aceste condiţii, răspunde Statul chemării sale istorice. (Deja pe vremea când era la Berna, Hegel vedea în forţa[1)] şi libertatea Statului elin condiţia şi cauza esenţială a culturii greceşti.)

E adevărat - chiar prea adevărat - că autorul *Filosofiei Dreptului* n-a insistat cu accent suficient de tare asupra acestui din urmă aspect al raportului Stat-individ. Fapt care a deschis cale interpretărilor reacţionare ale doctrinei sale. Dar, dacă aşezăm teoria Statului în ansamblul sistemului şi căutăm s-o înţelegem ca parte a acestui întreg, trebuie să recunoaştem că mai credincioşi au fost spiritului profund al hegelianismului teoreticienii care au scos din Hegel motive de justificare a revoluţiei. Hegel însuşi, în deplin acord cu spiritul general al filosofiei sale, s-a străduit de altfel să concilieze termenii opuşi numiţi revoluţie şi reacţiune, în idea de reformă făcută la timp util.

Puterea efectivă a unui Stat nu stă în numărul mare al cetăţenilor sau soldaţilor lui şi nici în întinderea teritoriului ce-l ocupă, ci numai în coeziunea lui, adică în *uniunea părţilor cu întregul naţional*. E liber, după Hegel, cetăţeanul nu când urmăreşte, în acţiunile sale exterioare, realizarea unui capriciu subiectiv, ci când se supune la ceea ce e comun, când se lasă guvernat de Ideea concretă.

ARTHUR SCHOPENHAUER

de Sorin Pavel

Schopenhauer (n.1788 - m.1860) pleacă de la constatarea că tot ce ştim despre lumea din afară ştim prin trupul nostru. Aceste informaţii ne sunt procurate de către simţuri şi se numesc senzaţii. Schopenhauer cercetează această proprietate a trupului nostru de a simţi în general şi în fiecare simţ (tactil, gustul, mirosul, auzul, văzul şi simţul temperaturii) în parte stabilind lucruri surprinzător de interesante despre fiecare dintre ele şi ajungând la concluzia (copios argumentată) că ceea ce ne dau ele singure nu sunt lucruri sau legături între lucruri, ci pur şi simplu un material brut, din care nici măcar nu licăreşte lumea exterioară aşa cum o simţim şi trăim cotidian fiecare dintre noi; ceea ce îl face să conchidă că în producerea acesteia trebuie să fie amestecată şi mâna conştiinţei sau (cum spune el) a facultăţii noastre de percepţie sau a intelectului. Intelectul transformă senzaţiile în percepţii. Schopenhauer se va supune deci unei duble îndatoriri: să cerceteze intelectul şi să arate cum transformă acesta

1). Pentru ceea ce ne interesează aici, puţin importă dacă această forţă a fost sau nu reală.

senzaţiile în obiecte şi sisteme de obiecte. Nu putem intra în amănuntele acestei din urmă cercetări. E însă destul să spunem că Schopenhauer arată peripeţiile acestei transformări pentru fiecare simţ în parte, ca să ajungă la formula generală, că intelectul ia senzaţiile drept efecte ale unor cauze situate în afara organismului nostru. E vorba deci de o concepere cauzală, care se adaugă materialului brut al senzaţiilor pentru ca să se nască lumea aşa cum e trăită de noi în cele trei dimensiuni ale spaţiului, în curgerea ei temporală şi cu tot pitorescul ei de parfumuri şi larmă, obstacole şi culori. Lumea externă este deci produsul a două elemente: unul material şi altul formal. Deosebirea între ele nu poate fi destul de tranşantă: una (senzaţia) e senzuală, alta (percepţia) cerebrală, una e informă, alta e ordonată, una e dată brută, alta e prelucrare apriorică. Lumea pe care o simţim şi o trăim nu există deci nicidecum prin sine, ci numai prin noi. Şi nu există şi în sine tot aşa cum o simţim şi o trăim noi, ci aşa cum o simţim şi trăim noi e numai prin noi. Concluzia: idealism. Şi fiindcă această treabă e opera conştiinţei noastre - idealism transcendental, care e (cum am mai spus) teoria filosofică după care lumea din afară e produsul darului organizatoric al conştiinţei umane. În ce constă însă acest dar organizatoric al intelectului nostru? Aici Schopenhauer îl simplifică pe Kant într-un mod foarte radical. A organiza datele sau materialul brut al senzaţiilor nu înseamnă decât un singur lucru: a le cauzaliza; nimic mai mult. Cauzalitatea e singura formă a intelectului şi singura formă a necesităţii care (necesitatea) nu înseamnă nimic altceva decât că orice lucru în lumea asta (întâmplare sau părere) trebuie să iasă dintr-un principiu (mintal sau substanţial). Se poate deci spune că: cauzalitate (cu alt nume mai incomod: principiu al raţiunii suficiente) şi intelect (cu alt nume: facultatea de percepere) şi necesitate sunt unul şi acelaşi lucru; şi oricum am spune, e bine numai să ştim că desemnăm prin ele un singur lucru. Şi există o singură cauzalitate, nu mai multe, deşi există mai multe feluri de cauzalitate. Schopenhauer gândeşte şi argumentează aici nominalist: deşi există mai multe feluri de cauzalitate, există totuşi numai o singură cauzalitate, una care e simultan în patru, vrând să arate prin aceasta caracterul *proteic* al cauzalităţii. Cauzalitatea e de mai multe feluri, după felul datelor pe care le prelucrează intelectul, după felul activităţilor specifice ale intelectului sau facultăţii de percepere (acesta fiind sensul cuvântului „rădăcină", pe care îl întrebuinţează Schopenhauer), după felul obiectelor care ies din mâna acestui meşteşugar demiurgic. Sunt deci patru feluri de cauzalitate, după cum de patru feluri e activitatea intelectului, după cum de patru feluri sunt obiectele, după cum de patru feluri este materialul. Relativ deci la prima problemă numită mai sus (cum se petrece transformarea senzaţiilor în percepţii), e de adăugat că ea este o aplicare a cauzalităţii la corpul nostru, deoarece acesta este cel care le înregistrează. Transformarea senzaţiilor în percepţii e deci o cauzalitate a afecţiunilor corpului nostru. Or, cauzalitatea este identică cu intelectul şi cu necesitatea, deci percepţia este de natură intelectuală şi necesară. Actul acesta de transformare, care e intelectual sau cauzal, sau necesar, se produce automat şi inconştient. Lumea din afară e produsul unui silogism, care se produce aşa de repede încât nu ne dăm seama de el. Mai târziu, Helmholtz a adoptat această teorie a silogismelor inconştiente prin care intelectul organizează materialul brut înregistrat de trupul nostru. A analiza cauzalitatea în cele patru măşti ale ei înseamnă a analiza structura intelectului uman. Aici se va vedea mai îndeaproape întrucât simplificarea lui Kant de către Schopenhauer deroghează sau rămâne fidelă gândirii lui Kant. Primul mod în care ne apare cauzalitatea e acela al timpului şi spaţiului. În adevăr, spaţiul şi timpul constau din fragmente legate unul de altul, adică determinate sau cauzate, deoarece fiecare fragment de timp e

determinat de toată seria celor anterioare lui, iar fiecare fragment de spațiu determinat de toate celelalte, care-i coexistă, limitându-l. Dacă abstragem din lumea exterioară materia, mai rămâne un rest, care constă din mărimi spațiale sau temporale sau din figuri și numere. E clar că (fie că spunem figuri sau numere, fie că spunem fragmente spațiale sau temporale), atât pe linia timpului cât și pe a spațiului există o legătură între ele, un nex, care nu poate fi decât de natură cauzală. Între numere între ele sau între figuri între ele există deci raporturi, legături, nexuri cauzale, pe care le studiază aritmetica și geometria. Raporturile studiate de ele fiind cauzale, ele vor fi științe cauzale, în care nu demonstrația, ci intuiția este metoda adecvată, iar raporturile acestea fiind născute odată cu timpul și spațiul, ele nu mai pot fi însele în timp sau spațiu, ci universale și eterne. De aceea numește Schopenhauer cauzalitatea în forma ei de spațiu și timp *ratio essendi* sau temeiul existenței și fiindcă știința care se ocupă de ea în această formă este matematica, o mai numește și temei matematic. Adevărurile stabilite în această zonă sunt adevăruri transcendentale. Trecerea de la cauzalitate în forma spațială și temporală se face pe nesimțite. Dacă nu facem abstracție de timp și spațiu, ci luăm lumea așa cum este, ne găsim în fața materiei, care nu e altceva decât timpul și spațiul devenite vizibile ori perceptibile sau cauzalitate devenită obiectivă. Lucrurile și schimbările lor constituie materia, dar lucrurile nu pot să existe fără spațiu și schimbările fără timp, deci materia e acel ceva care umple timpul și spațiul, făcându-le perceptibile sau obiective. Materia se găsește în veșnică schimbare, fiecare schimbare posterioară ieșind din una anterioară. Există deci o legătură și între schimbări, și această legătură nu poate fi decât tot de natură cauzală. Condițiile necesare pentru ca ceva să se întâmple se numesc cauză, iar rezultatul acelor condiții se numește efect. La baza schimbărilor prin cauze și efecte trebuie să fie ceva care să le suporte. Acel suport se numește substanță și singura substanță este materia cu cele două legi ale ei (1. conservarea materiei 2. inerția), care sunt corelate ale cauzalității în această ipostază (a doua) materială. Schopenhauer mai insistă cu această ocazie asupra deosebirii dintre cauză în sensul restrâns de cauză naturală și cauză în sensul de bază a unei afirmații, cât și asupra deosebirii dintre cauză și forță, una fiind suma condițiilor necesare pentru producerea efectului, alta fiind acel ceva misterios care provoacă condițiile însele. Cauzele și chiar legile lor le putem cunoaște, legea naturală fiind doar expresia modului în care o forță oarecare produce cauze, însă forțele însele rămân necunoscute: atât cunoașterii vulgare, cât și aceleia științifice, între ele fiind numai o deosebire de grad, nu de natură. Știința însăși deci nu pătrunde până la forțe, ci numai până la regulile lor de manifestare, forțele rămânând pentru ea veșnice *qualitates occultae*. Această cauzalitate naturală, care nu e decât o altă formă a cauzalității în genere ca formă a intelectului și care poartă un nume care trebuie înțeles în sens restrâns, o numește Schopenhauer *ratio fiendi*. Mai e de adăugat că Schopenhauer deosebește trei feluri de cauze naturale după zona în care au loc și după modul special de a se produce: 1. cauzalitatea mecanică în zona anorganică 2. cauzalitatea prin iritabilitate în zona organică 3. cauzalitatea prin motive în zona antropoanimală. Toate aceste cauzalități se deosebesc profund între ele, nu vom insista însă decât asupra celei din urmă pentru că prin ea se face trecerea la altă rădăcină a principiului rațiunii suficiente (a treia). E vorba de masca pe care o îmbracă cauzalitatea în prin zona antropoanimală, care se deosebește de cauzalitățile din celelalte două zone prin aceea că pentru declanșarea efectului din cauză nu e nevoie nici de timp, nici de contact: cauzalitatea prin motive sau cu numele ei latinesc *ratio agendi* se produce instantaneu și fără contact fizic. Această formă a cauzalității leagă

motivele (cauze) de acţiunile noastre (efecte). Aici însă ne dăm imediat seama că nu cunoaştem numai cauza (motivul) care declanşează acţiunea umană, ci şi forţa care produce cauza, pentru că pe când pe celalalte cauze le vedem numai din afară, aici le vedem dinăuntru. Atât pentru cunoaşterea vulgară, cât şi pentru ştiinţele naturale etiologice forţele rămân mistere, care se dezvăluie numai cunoaşterii introspective, posibilă numai în zona antropoanimală a motivelor. Forţa pe care o descoperim aici e voinţa. Pe când cunoaşterea vulgară sau cea ştiinţifică etiologică stabilesc numai nexul incomplet cauză-efect, aici se poate stabili nexul forţă-cauză-efect complet. Până la Schopenhauer voinţa era considerată un fel de cauză, de la el încoace dimpotrivă, cauzele sunt considerate feluri de voinţă - răsturnare plină de consecinţe. Prima consecinţă e aceea că s-a făcut prin analiza însăşi a intelectului uman dovada că cunoaşterea miezului lucrurilor este posibilă. A doua consecinţă e aceea că acest miez al lucrurilor este chiar descoperit: voinţa. Într-un cuvânt: metafizica este posibilă şi este posibilă întocmai ca şi ştiinţele matematico-naturale: printr-o adâncire a cunoaşterii vulgare. Nu există o deosebire calitativă între cunoaşterea cotidiană şi cea ştiinţifică, pentru că ambele lucrează cu acelaşi cap. Nu există o deosebire calitativă nici între cunoaşteerea cotidiană şi cea metafizică: ambele pornesc de la aceeaşi constatare a voinţei ca forţă producătoare a motivelor. Deosebirea e în ambele cazuri numai în gradul de aprofundare, care vom vedea imediat cum se produce. Şi anume: aprofundarea constă în transformarea percepţiilor în concepte şi a acestora în judecăţi sau legături de judecăţi, operaţie care poate fi împinsă până acolo încât să corespundă fie unor fragmente de lume (diferitele ştiinţe particulare) sau lumii întregi, inclusiv ştiinţele (filosofia). Această aprofundare se produce însă tot prin cauzalitate, atât transformarea percepţiilor în concepte, cât şi transformarea acestora în judecăţi şi a acestora în ştiinţe particulare sau filosofie. E vorba de aceeaşi cauzalitate ca formă a intelectului, care ne apare însă acum în ultima ei mască sub numele de temei al cunoaşterii sau ratio cognoscendi. Toate felurile cauzalităţii s-au aplicat până acum senzaţiilor transformându-le în percepţii, pe când acesta se aplică percepţiilor însele. Deosebirea e mare. Rolul celor trei feluri de cauzalitate cunoscute până acum era demiurgic: ele creau lumea. Rolul cauzalităţii în ultima ei formă nu mai e demiurgic, ci ştiinţific, ea nu mai creează lumea, ci ştiinţa. Transformarea percepţiilor în concepte, a conceptelor în judecăţi, a judecăţilor în sisteme mai mult sau mai puţin cuprinzătoare se datoreşte tot cauzalităţii ca formă a intelectului. Numai numele sunt altele: în loc de cauză se spune bază şi în loc de efect se spune consecinţă. Or, cum această formă a cauzalităţii numită *ratio cognoscendi* se aplică tuturor percepţiilor, ea se va aplica şi tuturor ştiinţelor: în aritmetică şi geometrie pentru a ajunge la adevăruri transcendentale, în ştiinţele naturii pentru a ajunge la adevăruri empirice, în logică pentru a ajunge la adevăruri logice şi în filosofie pentru a ajunge la adevăruri metalogice. Vedem prin urmare că la construcţia ştiinţei colaborează toate formele de cauzalitate: trei dintre ele demiurgic, pentru a crea din senzaţii lumea, şi una dintre ele mintal, pentru a crea din lume ştiinţa, pentru ca din formele acesteia din urmă (cea metalogică) să creeze din lume şi ştiinţa despre ea, filosofia. Structura cauzalităţii metalogice sau filosofice constă în cele patru principii ale minţii (identitate, contradicţie, terţiu exclus şi raţiune suficientă - acesta în sens restrâns), pe care Schopenhauer le reduce la două (terţiu restrâns şi raţiune suficientă). Deosebirea între rosturile demiurgice ale cauzalităţii şi rosturile ei ştiinţifico-filosofice e aşa de mare, încât Schopenhauer le dă nume diferite: prima se numeşte intelect, a doua raţiune, care e apanajul exclusiv al omenirii, animalele având numai

intelect, iar oamenii dublu-intelect: intelect şi raţiune. Scurt: există o singură cauzalitate ca formă a intelectului şi caracteristica ei este proteismul: o găsim în primul etaj prelucrând senzaţiile, în al doilea prelucrând percepţiile (ştiinţele) şi ştiinţele însele (filosofia ca teorie a cunoaşterii şi epistemologie).

Dacă abstragem cazul unic în care descoperim forţa ascunsă în lume, vedem că lumea întreagă (inclusiv noi înşine) şi ştiinţa sunt produsul acelui filtru care se numeşte *principium rationis sufficientis*, cu cele patru rădăcini ale sale: *principium rationis sufficientis essendi, principium rationis sufficientis fiendi, principium rationis sufficientis agendi, principium rationis sufficientis cognoscendi.* Dacă spunem în loc de *principium rationis sufficientis* sau intelect dublu sau facultate de percepere pur şi simplu subiect, vedem că lumea e produsul acestui subiect şi că acest subiect se mişcă teoretic şi practic într-o lume ideală, ideal însemnând ireal în sine. Concluzia este: idealism transcendental. Dar ce înseamnă asta? Asta înseamnă că acum Schopenhauer se poate răfui atât cu dogmatismul (care afirmă necritic posibilitatea de a cunoaşte lumea aşa cum e, fără a distinge când cunoaştem numai cauze şi când forţe), cu scepticismul (care neagă şi una şi alta), cu realismul (care afirmă realitatea lumii cunoscute de noi, când ea este ideală), cu idealismul extremist (pentru că cunoaştem ceva real, iar restul îl organizăm), dar mai cu seamă se poate răfui cu idealismul postkantian şi cu materialismul. În felul următor: subiectul şi obiectul depind unul de altul în aşa fel, încât se poate spune că nu există subiect fără obiect şi nici obiect fără subiect, ambii fiind factorii constitutivi ai lumii ca reprezentare. A face însă (ca idealismul postkantian) din subiect obiectul sau (ca materialismul) din obiect subiectul înseamnă a nu ieşi din lumea ca reprezentare; or, tocmai asta este preocuparea metafizicii: să iasă din lumea ca reprezentare pentru a descoperi lumea ca realitate în sine, iar nu în dependenţă de subiect. Obiectul nu poate explica subiectul, pentru că e el însuşi făcut de subiect. Subiectul nu poate explica obiectul (în sine) pentru că l-a făcut el. Atât materialismul deci, cât şi idealismul postkantian nu sunt în stare să iasă din lumea ca reprezentare. Or, acest lucru nu-l pot face nici ştiinţele; dar ele (conştiente de acest lucru) se mărginesc să explice lumea ca reprezentare în limitele ei şi cu metode potrivite pe când materialismul şi idealismul pretind să iasă din lumea ca reprezentare (cauzalitatea metalogică). Vedem deci că Schopenhauer reprezintă în filosofia ştiinţei un punct de vedere pozitivist: lucrul în sine nu-l pot ele descoperi; iar în filosofia filosofiei (teoria cunoaşterii) un punct de vedere dogmatic: filosofia poate cunoaşte lucrul sau lumea în sine. Cu o condiţie însă: să găsească calea de a ieşi din lumea ca reprezentare. Nici idealismul, nici materialismul n-au găsit acest drum. Schopenhauer pretinde că l-a găsit. Şi am văzut cum. Rămâne numai să urmărim acel miez al lumii (voinţa) pentru a avea o explicaţie imanentă a lumii dintr-un singur principiu, adică metafizica lui Schopenhauer, care a fost fondată (cum am văzut mai sus) prin analiza intelectului uman în cele două ipostaze ale lui: intelect (dianaiologie) şi raţiune (logică în sens larg, care cuprinde: logica în sens restrâns, dialectica şi retorica). Calea pentru metafizică este deschisă, deoarece ştiinţele matematico-naturale rămân în lumea ca reprezentare; şi e deschisă pentru metafizica lui Schopenhauer, pentru că el e singurul care şi-a dat seama cum poate fi dezlegată enigma lucrului în sine kantian, în timp ce Fichte, Schelling şi Hegel s-au mulţumit să absolutizeze şi să zeifice subiectul (conştiinţa în genere a lui Kant), rămânând astfel în lumea ca reprezentare.

Ştiinţele pot să descrie forma corpurilor şi atunci sunt ştiinţe morfologice (mineralogie, botanică, zoologie, antropologie) sau să explice schimbările lor şi atunci sunt etiologice

(mecanică, fizică chimie, fiziologie). Ambele pot ajunge prin urmare să arate formele sau cauzele supreme, niciodată însă forţele care se manifestă în acele forme sau cauze, pentru că ele nu se arată decât ochiului interior, cum poate vedea oricine când observă mişcările conştiente sau inconştiente ale corpului. Aici vedem nu numai cauzele care le provoacă, ci şi forţa care le produce: voinţa. Oricine poate stabili (şi fiecare dintre noi o facem) identitatea dintre actele noastre de voinţă (conştientă sau inconştientă) şi mişcările corespunzătoare ale trupului nostru. Filosofia pleacă deci de la o constatare vulgară, pe care însă geniul filosofic o prelucrează în concepte regizate de cauzalitatea metalogică. Filosofia lui Schopenhauer nu este deci esoterică. Din faptul că mişcările trupului şi actele de voinţă îşi corespund, Schopenhauer trage concluzia că raportul dintre ele nu e de natură cauzală, ci un raport de identitate. Trupul nostru este voinţa sensibilizată sau obiectivată. Trup şi voinţă sunt unul şi acelaşi lucru. Printr-un raţionament prin analogie treptată, Schopenhauer extinde această constatare la întreaga lume. Totul (piatră, plantă, animal, om) e voinţa obiectivată. Obiectivarea joacă deci un mare rol în filosofia schopenhaueriană, ea fiind procesul prin care principiul substanţial unic al lumii (voinţa) părăseşte caracterul ei inteligibil pentru a deveni mai întâi caracterul ei empiric (seria de obiectivări în forme prototipice) şi apoi suma apariţiilor ei singulare. Obiectivarea este deci un proces cosmic substanţial prin idei sau *formae substantiales* la exemplare şi nu trebuie confundată cu obiectivarea care e un proces mintal formal, pentru că una produce lumea ca manifestare a voinţei şi alta produce lumea ca reprezentare. Care e însă raportul dintre lumea ca manifestare şi lumea ca reprezentare? Trebuie să recunoaştem că aici situaţia nu este tocmai cum ar trebui în filosofia lui Schopenhauer şi că dificultatea aceasta a fost foarte mult exploatată de detractorii lui Schopenhauer. Întrebările respective sunt: cum se explică că principiul substanţial al lumii se divide în infinitatea de exemplare care constituie la un loc lumea? Aceasta este o dificultate remarcabilă, dacă plecăm de la afirmarea lui Schopenhauer că lumea ca manifestare este obiectivarea voinţei. Obiectivarea ar trebui urmărită deci mai departe decât a făcut-o Schopenhauer. Cum se explică însă că intelectul în masca sa spaţială şi temporală poate să producă el această mare varietate de lucruri din voinţa unitară? Şi aceasta este o dificultate remarcabilă, dacă pornim de la afirmaţia lui Schopenhauer că timpul şi spaţiul sunt *principium individuationis*. Or, întocmai cum n-a urmărit mai îndeaproape procesul cosmic al obiectivării ca să arate cum operează el individuarea lumii, la fel Schopenhauer n-a observat că dacă explică omul şi intelectul său ca pe-o obiectivare, nu mai poate delega această obiectivare să obiectiveze ea lumea pentru că ea fiind obiectivare nu poate să obiectiveze, ci cel mult să obiectizeze. Că intelectul obiectizează am văzut-o şi nu e nimic de spus contra afirmaţiei că o obiectivare obiectizează. Ea nu poate însă în nici un caz să obiectiveze, fiind ea însăşi o obiectivare. Şi ea nu poate să obiectiveze pentru că atunci intră ea în relaţii mintale cu lucrul în sine şi face inutilă obiectivarea. Deci obiectivarea e sau produsul unui proces cosmic care se numeşte obiectivare, rămânând ca obiectivarea (d. p. animal sau om) să obiectizeze la rândul ei, ceea ce e un plus şi e altceva, obiectivarea fiind un proces cosmic, şi obiectizarea unul mintal; sau ea e opera unei minţi şi atunci se numeşte obiectizare. Şi atunci ar rămâne să se vadă cum se comportă obiectivarea şi obiectizarea. S-ar putea ca între ele să fie o armonie prestabilită sau nu. Schopenhauer lucrează ca şi cum între ele ar exista o armonie prestabilită, dar o explicaţie expresă n-a dat. Omul fiind însă o obiectivare a voinţei, înseamnă că intelectul este o funcţie a unei obiectivări. Meseria intelectului este însă obiectizarea; să facă adică obiecte.

Obiectivarea are deci obiectizarea la remorcă şi cunoaşterea este explicată metafizic. Unde rămâne aprioriSmul kantian? Idealismul postkantian l-a absolutizat, transformând conştiinţa în genere în subiect creator. Schopenhauer l-a distrus, transformând-o în produs terţiar al voinţei obiectivate. Metafizica cunoaşterii a distrus autonomia „teoriei" cunoaşterii. Şi mai e încă o dificultate. Schopenhauer a afirmat că el este Oedipul care va face să vorbească sfinxul kantian. Sfinxul era lucrul în sine şi Schopenhauer l-a făcut să spună că e voinţă. Numai că foarte curând şi-a dat seama că lucrului în sine nu i se aplică nici una din formele coştiinţei, în timp ce voinţa ne e cunoscută în forma timpului. Deci voinţa nu poate fi chiar lucrul în sine, însă în orice caz manifestarea cea mai apropiată a acestuia, aşa încât se poate lucra cu ea ca şi cum ar fi lucrul în sine. Trecând peste aceste dificultăţi, care se nasc din punerea în legătură a lumii reprezentării sau obiectizării cu lumea în sine şi cu lumea obiectivată, să urmărim mai departe în câteva cuvinte procesul obiectivării, care e trecerea de la principiu prin idei la lucruri. Între voinţă deci şi varietatea nenumărată a lucrurilor singulare se intercalează ideile (cu alt nume aristotelic: *formae substantiales*) ca primă treaptă a obiectivării. Ele joacă un rol important în filosofia schopenhaueriană. Fiecare idee constituie o treaptă în ierarhia naturii, unde ea se manifestă ca forţă sau formă. Ştiinţele naturii izbutesc să prindă în legi numai condiţiile de manifestare ale acestor forţe, pe când filosofia şi arta pătrund chiar în taina esenţei şi caracterului lor. Deosebirea dintre artă şi filosofie o vom vedea mai jos. Pe latura metafizică e de spus că ideile au rolul de prototipuri ale exemplarelor lor, a căror strădanie e să ajungă idealul lor de frumuseţe, ceea ce nu se poate decât prin lupta atât între exemplarele aceleiaşi trepte, cât şi între exemplarele unor trepte diferite: *Bellum omnium contra omnes* sau: numai mâncând şerpi se face şarpele balaur. Vedem deci că în lumea obiectivării există un *consensus naturae şi un disensus naturae*. Ambele se explică prin aceea că lumea obiectivării manifestă fidel caracterul voinţei originare. Acest substrat permanent al naturii e totul în toate şi toate în tot - *en kai pan*. Voinţa e concepută de Schopenhauer ca ceva vag şi haotic, ca unitate veşnică şi veşnică actualitate. Atât în fiinţa omenească, cât şi în univers, Schopenhauer o vede numai ca o pornire oarbă şi irezistibilă de a se manifesta în existenţă fără nici un ţel şi fără nici un discernământ al valorilor. Acest lucru e valabil pentru toată gama voinţei de la polip până la om, de la impulsiunea cea mai explozivă până la voinţa cea mai controlată. Descrierea voinţei de către Schopenhauer aminteşte în modul cel mai obsedant de ceea ce Sfântul Pavel numea carne. Carnea (*sarkos*) era pentru acesta adevăratul antipod al spiritului, dar fără să fie materie şi nici trup, ci acel ceva haotic, impulsiv, zădărnicitor, acel ceva atras irezistibil de păcat, acea veşnică tăgadă a lui Dumnezeu şi a raţiunii, care corespunde perfect voinţei în sensul lui Schopenhauer. Nu este desigur o simplă întâmplare că Schopenhauer a ajuns la monismul cărnii în filosofia teoretică şi la îndemnul nimicirii ei în filosofia practică. El e primul filosof care a atras atenţia asupra importanţei filosofice a identităţii dintre mişcările trupului şi fluidul voinţei. Şi nu e de mirare, când ne amintim că într-adevăr carnea a fost marea tortură a acestui om. De aceea a văzut în carne substanţa lumii înseşi şi în destinul ei nimic altceva decât fatalităţile cărnii. Carnea e aceea care îi dă lui Schopenhauer tonusul scriitoricesc şi existenţial: sarcasmul, care e atitudinea cea mai sinceră a lui Schopenhauer în faţa lumii. Carnea e lăcomie insaţiabilă, trudă sisifică, tristeţe. E clar că prin monismul cărnii Schopenhauer iese ca zburat din praştie din hora gândirii europene, care - toată - „divinizează" sau „logicizează" (prin fel de fel de tertipuri) realitatea. Toţi filosofii sunt sau vor să fie optimişti şi încearcă să găsească

garanţi ai optimismului lor: fie iubirea lui Dumnezeu, fie cumînţenia raţiunii, fie dreptatea virtuţii; numai Schopenhauer nu leagă pe nimeni la ochi, împiedicându-l să vadă că lumea e carne în esenţa ei, voluptate în istoria ei, cenuşă a cărnii arse de flăcările voluptăţii în sfârşitul ei. Din punct de vedere religios, carnea e împotrivire, din punct de vedere moral e crimă, din punct de vedere raţional, sofism. Dumnezeu? Raţiune? Virtute? Nici vorbă.

Am văzut că singura tendinţă descifrabilă în voinţă ca substrat ontic al lumii ca obiectivare este dorinţa ei neostoită de a exista cu orice preţ. Nimic pe lume nu i se poate împotrivi, nimeni pe lume nu poate refuza ascultarea poruncii ei de a trăi. Ea ne dă brânci a tergo şi ne amăgeşte cu năluci. Grămădindu-se toată în fiecare exemplar al obiectivării, nimeni nu poate rezista imensităţii acestei năpraznice forţe. Volumul şi violenţa voinţei în lume explică irezistibilitatea şi lipsa de scrupule a luptei pentru existenţă în lumea obiectivării. Expresia acestui caracter carnal al întâmplărilor lumeşti e legea de aramă a lui *bellum omnium contra omnes*.

Prima concluzie pe care o trage Schopenhauer din această stare reală a lucrurilor în lume priveşte traiul în comun al oamenilor. Cum ne purtăm cu alte trepte ale existenţei (piatră, plantă, animal) nu mai e nevoie de descris; felul cum ne purtăm unii cu alţii însă e pasibil de analiză, fiindcă e un domeniu în care fie din naivitate, fie din interes ne facem sau facem altora iluzii. Impulsul formidabil al voinţei de a trăi face din fiecare dintre noi un egoist absolut, aşa încât dorinţa noastră de expansiune nu are nici o limită. Asta înseamnă că vom călca în picioare oricare altă voinţă ieşită în cale. Această încălcare se numeşte nedreptate şi n-are nevoie de scuze, fiindcă decurge din însăşi legea firii. Armele ei sunt sila şi viclenia. Schopenhauer trage din această constatare următoarele concluzii: a) că nedreptatea este faptul primordial şi pozitiv, dreptatea fiind (ca reacţiune) posterioară şi negativă; b) că atât dreptatea, cât şi nedreptatea decurg din firea lumii, nu din aceea a statului; c) că voinţa are nevoie de lucruri şi că prin urmare dreptul de proprietate se bazează pe un act al voinţei numit muncă. Statul nu e prin urmare decât un dispozitiv imaginat de oameni pentru a raţionaliza triumful nedreptăţii pentru fiecare om în parte, diminuându-i riscurile şi şansele în mod simultan. Forma statului poate fi sau despotică, sau anarhică, sau un amestec din amândouă, Schopenhauer însuşi decizându-se pentru o structură aristocratică a societăţii şi guvernarea ei monarhică. Liberalismul, democraţia, emanciparea evreilor le-a combătut toată viaţa ca perversităţi periculoase şi averea a lăsat-o testamentar moştenire acelora care au înăbuşit în Frankfurt a. M. revoluţia de la 48. Dreptul statului de a pedepsi decurge din originea lui umană, care face din el un instrument al justiţiei temporale: pedepseşte deci călcarea unui contract şi ut ne peccetur. În opoziţie cu această justiţie temporală există o justiţie eternă al cărei mod de operaţie decurge din monismul cărnii: răzbunarea e simultană cu crima. Voinţa fiind una, fiecare rană pe care o facem altuia ne-o facem în realitate nouă înşine. Acest lucru (că fiecare faptă îşi are răsplata) poporul îl pricepe. Nu pricepe însă că fapta şi răsplata se produc simultan, fiindcă nu poate pricepe unitatea substanţială a lumii. De aceea metempsihoza (ştiinţific: palingenezia) e încercarea de a explica mitologic pentru popor simultaneitatea crimei şi pedepsei prin înşirarea lor succesivă în timpul a două vieţi. Vedem că prin urmare pentru Schopenhauer acţiunile omeneşti sunt de la natură imorale. Ele izvorăsc în modul cel mai natural din egoism, când individul nu se dă înapoi de la nici o încălcare, dacă îi poate fi lui de folos; sau din răutate, când ne bucurăm fără să fim interesaţi de răul altuia (Schadenfreude), când ne întristăm de bucuria altora (invidie), când nu numai că privim răul întâmplat, ci îl provocăm fără a avea personal vreun folos (cruzime). Fiecare om e în stare să

omoare pe altul numai ca să-şi ungă ciubotele cu untura lui şi Caligula a dorit ca lumea să aibă numai un singur grumaz ca s-o poată gâtui dintr-o singură dată. Schopenhauer are dreptate să definească omul ca l'animal méchant par excellence. Din egoism izvorăsc: lăcomia, gurmanderia, voluptatea, interesarea, avariţia, nedreptatea, împietrirea, mândria etc. Din răutate: invidia, curiozitatea, calomnia, insolenţa, ura, furia, viclenia, trădarea etc. Ce poate face un biet dispozitiv ieşit din biata mână omenească împotriva acestor colosale forţe ale naturii? Cu stat sau fără stat, lumea e un infern, un pandemonium.

A doua concluzie trasă de Schopenhauer direct din caracterul carnal al lumii e chinul ei lipsit de sens. Chinul există. Mai întâi pentru că el e un produs inevitabil al sfâşierii universale conform legii de aramă a lui *bellum omnium contra omnes*. În al doilea rând pentru că mulţumirea nu e niciodată pozitivă, ci negativă. Durerea o simţim, fericirea nu. Şi fericirea e scurtă, durând numai cele câteva clipe ale actului de satisfacere a unei dorinţe, pe când durerea e eternă, fiindcă e sau aşteptare, sau plictiseală. Ce e mai rău: frământările pentru a avea ceva, dezgustul după ce l-am avut, lingoarea (languor) care ne face să omorâm timpul cu palavre sau joc de cărţi? Ce e mai îngrozitor: că omorâm fiinţe sau că omorâm timpul - ca să trăim? Şi acest chin e şi lipsit de sens, fiindcă voinţa nu are nici un alt scop decât chinul, şi lipsit de sfârşit pentru că instinctul sexual îngrijeşte ca lumea să nu rămână cu scena goală, iar iubirea sexuală îngrijeşte de selecţia actorilor. Definiţia omului la Schopenhauer (homo est coitus aliquamdiu permanens vestigium) explică toată zvârcolirea sfâşietoare şi absurdă a vieţii. Consideraţiile asupra vieţii omeneşti le încheie Schopenhauer cu un calcul devenit celebru: „Viaţa e o afacere în care veniturile nu acoperă cheltuielile"

Nu există nici un fel de scăpare din acest infern? Mai multe? Prima e aceea care rezultă din transformarea simplului subiect cunoscător în subiect pur al cunoaşterii. Această operaţie nu reuşeşte însă oricui, ci numai acelora pe care capriciul naturii i-a destinat acestui drum: geniile cu escorta lor de consumatori admiratori. Transformarea simplului subiect al cunoaşterii în subiect pur al cunoaşterii înseamnă posibilitatea de a cunoaşte altfel decât conform principiului raţiunii suficiente. Caracteristicile acestui fel de cunoaştere rezidă: a) în atitudinea subiectului cunoscător, care nu mai e vitală, ci contemplativă, nu mai e interesată, ci dezinteresată; b) în lucrul cunoscut, care nu mai e exemplarul individual, ci ideea lui sau chiar principiul substanţial al lumii înseşi (voinţa). Ocupaţia cu ştiinţa este o ocupaţie dezinteresată, dar ea nu ajunge la ideea lucrurilor, ci numai la cauzele lor. Arta şi filosofia sunt însă în acelaşi timp atitudini contemplative şi contemplări ale ideilor sau chiar ale principiului substanţial. Deosebirea între artă şi filosofie (deoarece amândouă cer imperios să se exprime) rezidă în modul de exprimare al celor aflate: una se exprimă în intuiţii, alta în concepte. Efectul atitudinii dezinteresate al ştiinţei e o smulgere din torentul vieţii pentru durata cercetării, căreia îi urmează recăderea. Efectul atitudinii dezinteresate a artei şi filosofiei e acelaşi fie pentru durata concepţiunii şi a prelucrării (la creatori), fie pentru durata adâncirii în opera lor (la admiratorii consumatori). În plus, cunoaşterea artistică sau filosofică a misterelor lumii face ca smulgerea din individuare şi din realitate să fie mult mai puternică, aşa de puternică încât faţă de efectele ştiinţei deosebirea de grad devine deosebire calitativă: nu mai e distragere de la ceva, ci fermecare de către ceva; ceea ce e o deosebire ca între negativ şi pozitiv. Schopenhauer se ocupă pe larg de chestiunea frumosului şi a sublimului, urmând îndeaproape pe Kant, dar mai ales de arte (arhitectura, sculptura, pictura, poezia: cântec, dramă, tragedie - şi muzica), pe care le analizează cu o profunzime neîntrecută. Şi

aici, ca şi în teoria cunoaşterii (care s-a transformat în metafizica cunoaşterii), arta e explicată metafizic şi estetica devine estetică metafizică, pierzându-şi autonomia. Vedem deci că există scăpări din infernul lumii: cunoaşterea ştiinţifică, cunoaşterea estetico-genială şi cunoaşterea filosofico-genială. Mai există însă şi alte drumuri: 1. cel etico-genial, care constă în a descoperi dintr-un singur fapt (d. p. vederea unui cadavru) zădărnicia morală a lumii 2. cel etico-popular, care constă în descoperirea zădărniciei morale a lumii din aprofundarea durerilor proprii 3. cel filosofico-popular, care constă în presimţirea neprelucrată a unităţii de esenţă a lumii. Ce rezultat au aceste trei drumuri? Mila, care e fenomenul originar sau fundamental moralei. E posibil deci ca oamenii să mai aibă încă un izvor de acţiune decât egoismul şi răutatea. De la natură voinţa e rea. Ea poate însă deveni bună în urma uneia dintre aceste cunoaşteri. Ca şi voinţa rea, voinţa bună are o serie de trepte, o serie de virtuţi (dreptatea şi iubirea de oameni), o serie de efecte (bunătatea blajină, generozitate, răbdare). Vedem prin urmare: 1. că datorită primelor căi (ştiinţifică, artistică, filosofică) absentăm sau uităm într-o clipă de mângâiere deşertăciunea dureroasă a lumii; 2. că datorită ultimelor trei căi (etico-genială, etico-populară, filosofico-populară) nu numai că nu uităm într-o clipă de mângâiere lumea, ci dimpotrivă o contrazicem, lucrând altfel decât ne impune natura. Şi nu numai atât: această contrazicere poate merge până la negarea lumii prin negarea voinţei care sălăşluieşte întreagă şi neîmpărţită în fiecare individ. Ajuns în acest punct e numai sfântul. El nu mai este mişcat de motive, ci de cvietive. Operaţia prin care el neagă lumea se numeşte asceză. Vedem că toate scările din infernul lumii (analizate până acum) constituie o scară ierarhică în negarea voinţei de a trăi: ea duce la distrare, prin distrarea fermecată, milă, la sfinţenie, care e punctul culminant al negării voinţei. O întrebare se pune însă inevitabil: Parcă nu eram liberi să facem altceva decât ceea ce ne impune voinţa?! Să ne aducem aminte însă din metafizica lui Schopenhauer de deosebirea între caracterul inteligibil şi caracterul empiric al lumii (deosebire moştenită de la Kant). Schopenhauer e determinist şi analizează libertăţile (fizică, intelectuală, morală, pe aceasta în fenomenele remuşcării, fricii morale, alegerii motivelor) pentru a demonstra că nu există libertate absoută şi că deci acţiunile, gândurile, gesturile noastre sunt strict determinate. Avem însă în acelaşi timp sentimentul că suntem autorii direcţi ai acţiunilor noastre şi că suntem responsabili în mod absolut de ele. Acţiunile noastre izvorăsc din caracterul nostru empiric în mod necesar şi nu pot să fie altfel decât sunt (*operari sequitur esse*). Nu e mai puţin adevărat însă că am fi putut să fim altfel decât suntem în caracterul nostru inteligibil. Avem deci libertatea să alegem între modurile de a fi, şi nu libertatea de a alege între diferite acţiuni. Or, în toată scara eliberărilor de tirania voinţei şi legii lui bellum omnium contra omnes avem a face tocmai cu alegeri ale unui mod de a fi, nu cu alegeri ale unor acţiuni. În zona inteligibilă există libertatea voinţei. Greutatea e să ajungi în acea zonă. Drumurile care duc acolo le-am văzut. Rămâne ca odată ajuns acolo pe una din căile enumerate (care toate sunt eliberări ale voinţei prin cunoaştere) să ne decidem dacă spunem existenţei da sau nu. Cunoaşterea însăşi nu influenţează această hotărâre. Dacă ar influenţa hotărârea, voinţa noastră n-ar mai fi liberă nici în această zonă. Rolul cunoaşterii rezidă deci numai în eliberarea voinţei. Hotărârile voinţei libere sunt mistere. Cunoaşterea însăşi nu are eficacitate cosmică, care e apanajul voinţei libere sau libertate. Actul prin care voinţa liberă ar nega existenţa se numeşte mântuire. Eficacitatea lui e cosmică, înlocuind lumea cu nirvana, care nu poate fi definită decât ca contrariu al lumii. Schopenhauer ne învaţă deci omorul lumii prin sfinţenie: Sacrotanasia.

Intenţia iniţială a lui Arthur Schopenhauer de a explica lumea şi felul ei dintr-un singur principiu substanţial poate fi considerată ca realizată: lumea e carne şi felul cărnii este zădărnicia. Acest eleatism sarcastic explică izolarea lui Schopenhauer în logofania gândirii europene, cu lunga ei escortă de imixtiuni confunzionante în practica vieţii (progresism, egalitarism, feminism, filosemitism etc.). Schopenhauer a privit cu hohot sardonic aceste încercări de a înşira manifestările cărnii pe epoci şi pe popoare, într-o istorie universală, în drum din întuneric la lumină, încercări care au izbutit tot atât cât ar izbuti acelea de a pune aburii apelor în coloană de marş. Sunt însă semne că aceste elucubraţii, care au dat multă vreme omenirii aerul de idiot zgâindu-se în gol, încep să dispară şi că omenirea începe să-şi refacă surâsul lucid şi grav în faţa grozăviei realităţii. Filosofia lui Schopenhauer cu eleatismul ei carnal e o mare lecţie de realism. Şi de realism avem nevoie. Şi mai avem nevoie şi de cealaltă latură a filosofiei lui Arthur Schopenhauer, care ne arată că e posibil să fim altfel decât suntem, că e posibil ca lumea să fie schimbată de către fiecare dintre noi în parte şi în tăcere, că nimicirea chiar a cărnii e posibilă printr-o cotropire a ei de către sfinţenie, întocmai cum înghite Sahara încetul cu încetul continentul african, în care va ţiui în curând a nimic nisipul.

JEREMY BENTHAM

de Eug. Speranţia

Preocuparea juridică este cea care se reliefează mai mult în operele lui Bentham (n.1748 - m.1832), dar ea e totdeauna alimentată de concepţia sa etică. Astfel a contribuit el la o oarecare ordine în dreptul englez care, până la el, era, după spusele contemporanilor săi, un fel de „grajd al lui Augias" Bentham a dus o aprigă luptă pentru a introduce „codificarea" în dreptul ţării sale (termenul „codificare" se pare că e o creaţie a lui) şi totodată, pornind de la noţiunea de „interes al societăţii", a procurat cugetării juridice una dintre cele mai răspândite formule capabile de a o sistematiza. Toată gândirea lui nu depăşeşte de altfel niciodată terenul filosofiei practice. Scrierile în care se pot găsi expuse mai amplu şi expres vederile sale filosofice sunt: *Introduction to the principles of morals and legislation,* publicată în 1787 în limba engleză, iar în 1789 în versiune franceză; *Théorie des peines et des récompenses*, scriere ce datează din 1775, dar publicată abia în 1811, în limba franceză, de Dumont; *Théorie de législation civile et pénale* (3 volume), publicată de acelaşi în 1802 la Bruxelles şi, în fine *Deontology*, elaborată de Bowring şi publicată după moartea lui Bentham, în 1833. Deontologia, termen întrebuinţat tot de Bentham pentru prima dată ca denumire a unei ştiinţe, e: „ştiinţa a ceea ce trebuie să faci în orice împrejurare", şi aceasta echivalează, pentru autor, cu ştiinţa producerii fericirii.

Bentham n-a fost un spirit filosofic în sensul deplin al cuvântului, dar gândirea sa se caracterizează prin insistenţa cu care, pornind de la un anumit principiu general, caută să rezolve o multiplicitate de probleme practice într-o deplină consecvenţă. În ansamblul vederilor sale, mai ales juridice, se introduce astfel o strictă coordonare sistematică deoarece toate gravitează pe un acelaşi pivot. Cu această calitate, el se impune, cum spunea John Stuart Mill, nu ca un mare filosof, ci ca un mare reformator în filosofie.

Axa filosofiei lui Bentham e departe de a fi o descoperire sau o creaţie a sa originală ci e

aceeaşi ca şi a moralei lui Aristip şi a lui Epicur. Bentham a fost, după propria sa mărturisire, influenţat mai ales de Hume, de Helvetius, de Pristley şi de juristul italian Beccaria (1738-1794). Hume întemeia aprecierea morală pe sentiment; Helvetius pledase pentru o întoarcere la teoria „amorului propriu" emisă de La Rochefoucauld traducând „amorul propriu" prin interes. El proclamase că pe „interesul public", adică pe interesul celor mai mulţi sau „al celui mai mare număr" trebuie întotdeauna să se sprijine „principiile unei bune morale" Formula de mai sus a lui Helvetius, Bentham şi-a însuşit-o însă dintr-o carte a lui Pristley care vorbea de „fericirea cea mai mare a celui mai mare număr" Beccaria în micul său tratat despre „delicte şi pedepse" (1764) susţinuse principiul utilitarist împotriva teoriilor răzbunării şi a expiaţiunii care justificau mai înainte penalităţile. După el, pedepselor nu trebuie să li se dea altă destinaţie decât aceea de a asigura interesele societăţii, de aceea ele trebuie să fie foarte moderate.

În ce priveşte orientările şi metodele aplicate de Bentham în opera sa juridică, el declară că de la jurişti a învăţat mai puţin decât din scrierile de metafizică, de istorie naturală şi de medicină. „Corpul politic (zice el) nu poate avea şi el oare o anatomie, o fiziologie, o nosologie, o materie medicală?" Pentru realizarea acestora, trebuie să se aibă de la început în vedere că şi corpul politic îşi are, ca şi individul, interesul său, care e interesul celor mai mulţi.

„Natura, zice Bentham, a aşezat pe om sub stăpânirea plăcerii şi a durerii; lor le datorăm toate ideile noastre, la ele raportăm toate judecăţile şi toate hotărârile vieţii noastre" Ceea ce determină toate aprecierile şi toate acţiunile omeneşti este tendinţa de a evita răul şi de a obţine binele: „*răul* e suferinţă, durere sau cauză de durere; *binele* e plăcere sau cauză de plăcere", iar *utilitatea* e proprietatea pe care o are un lucru de a ne păzi de un rău sau de a ne procura un bine. Noţiunea de utilitate se confundă în opera lui Bentham cu aceea de *interes*: „Ceea ce e conform cu utilitatea sau cu interesul unui individ tinde să mărească suma totală a mulţumirii sale" Acelaşi lucru se aplică şi unei comunităţi, utilitatea sau interesul ei fiind ceea ce tinde să mărească suma totală a mulţumirii indivizilor care o compun. Tot ce poate fi aprobat sau acceptat de cineva nu deţine această particularitate decât graţie măsurii în care-i poate procura o plăcere, iar tot ce poate fi dezaprobat sau refuzat cuprinde într-o măsură putinţa de a-i aduce o neplăcere sau suferinţă. Astfel, binele moral nu e un *bine* decât prin suma de plăceri pe care le primeşte şi prin neplăcerile pe care le înlătură. „Logica utilităţii" consistă în a pleca de la calculul sau de la comparaţia suferinţelor şi a plăcerilor în toate operaţiile judecăţii şi a nu mai ţine seama în acestea de nici o altă idee. Diferenţa dintre aceste principii ale lui Bentham şi cele ale lui Epicur sau Helvetius este, după M. Guyau, în aceea că Bentham nici nu încearcă să le dovedească: „el le prezintă ca evidente; după el e destul să le lămureşti, să le explici, pentru a le face să fie şi recunoscute"

Deosebit de principiul utilităţii, Bentham arată că mai există alte două căi de apreciere şi orientare a acţiunilor: principiul „ascetismului" şi principiul „arbitrar" Partizanii primului sunt cei ce iau calea exact inversă utilităţii: „ei aprobă ceea ce tinde să ne micşoreze plăcerile şi resping ceea ce tinde să le mărească" Ei sunt de două categorii: filosofi şi religioşi. Filosofii ascetismului nu refuză toate plăcerile, ci numai pe ale simţurilor, considerându-le drept grosolane, dar exaltă pe cele spirituale, precum e onoarea sau gloria. De fapt însă, ei nu fac decât să nege unele plăceri, dar pentru rest se conduc tot după principiul utilităţii. Religioşii sunt mai severi: ei nu numai că suprimă toate plăcerile, dar se cred datori să-şi impună suferinţe. Rătăcirea lor se datoreşte unei nejustificate generalizări: unii filosofi au

arătat că urmărirea nesocotită a unor plăceri poate fi adeseori primejdioasă, atunci „asceticii" religioşi le condamnă pe toate în bloc, simplificând socoteala. „De altfel, zice Bentham, ascetismul e atât de nechibzuit încât nici cei mai absurzi dintre partizanii lui nu s-au apucat să-l urmeze până la capăt" Celălalt principiu, principiul „arbitrar", consistă în respingerea unor obiecte fără o justificare logică, ci numai pe baza „simpatiei sau antipatiei" La acest principiu se reduc numeroase concepţii etice, care pot să pară diferite între ele, dar ceea ce le deosebeşte e numai denumirea sub care se ascunde unul şi acelaşi mod de a aprecia. Unii vorbesc despre un anumit „simţ moral", alţii despre „simţul comun" care ne-ar învăţa printr-un fel de ghicire sau intuiţie cam ce e bine şi ce e rău, de fapt ei se întemeiază numai pe o simplă înclinare afectivă, pe simpatii sau antipatii, care „nu sunt călăuze sigure şi statornice" La fel, cei ce admit existenţa unor legi eterne ale dreptului sau a unui drept natural: fiecare crede că el deţine formula cea adevărată, dar formulele acestea diferă de la autor la autor, fiind creaţii arbitrare, fără valoare. „Singura bază de acţiune, totdeauna bună şi sigură, este considerarea utilităţii" Numai prin ea se poate urmări, conform naturii noastre, fericirea. Noţiunea de fericire este astfel precizată în „Principiile Dreptului Civil": „Fericirea unui individ este cu atât mai mare, cu cât suferinţele sale sunt mai uşoare şi mai puţine şi cu cât plăcerile-i sunt mai mari şi mai numeroase" Pentru realizarea acestui maximum de utilitate trebuie să se ţină seama nu numai de numărul plăcerilor sau al suferinţelor, ci şi de rangul sau importanţa lor. În această evaluare intervin deci considerentele de: intensitate, durată, certitudine şi proximitate, precum şi cele de fecunditate şi puritate a unei plăceri sau suferinţe (fecunditatea unei plăceri fiind probabilitatea de a da naştere la alte plăceri, iar puritatea - probabilitatea de a nu atrage neplăceri). La aceste calităţi se adaugă şi extinderea unei plăceri sau suferinţe, adică: numărul de persoane care se vor găsi afectate de plăcerea sau suferinţa unuia singur. Pe baza acestor considerente se realizează un fel de contabilitate care presupune de o parte o coloană a câştigurilor şi de alta una a pierderilor: un calcul, un bilanţ simplu ne va indica în ce măsură fiecare acţiune este sau nu recomandabilă, adică utilă. Considerentul „extinderii" joacă un rol hotărâtor în concepţia lui Bentham. Fundamentul cugetării benthamiene e într-adevăr egoist, dar pe datele lui se construieşte şi teoria conduitei sociale: „Cea mai însemnată lege a naturii (zice „Deontologia") este ca fiecare să-şi urmărească propria fericire" „Fiecare om îşi este sieşi cel mai apropiat şi cel mai scump" dar, totodată: „cel ce-şi asigură sieşi o plăcere sau se scuteşte de o suferinţă, acela lucrează *direct* pentru fericirea sa, iar cel care procură altuia o plăcere sau îi înlătură o suferinţă, acela îşi măreşte *indirect* şi fericirea sa proprie. Aşa încât: „o faptă imorală decurge dintr-un calcul greşit al interesului personal", iar „omul vicios" este cel care face o apreciere greşită a plăcerilor. „Societatea e astfel constituită încât lucrând pentru fericirea noastră particulară, lucrăm şi pentru cea generală" Utilitatea mea se repercutează şi asupra celorlalţi, dar şi răul ce mi-l fac se extinde asupra lor. Astfel, cum remarcă Guyau, Bentham ajunge să identifice interesul public cu cel privat. Totuşi, dacă fericirea unui individ trebuie lăsată în propria lui grijă, statului îi revine să supravegheze calea către cea mai mare fericire a comunităţii, adică a celui mai mare număr.

O apreciere critică a moralei lui Bentham e aproape de prisos: ea prezintă toate defectele utilitarismului, eudemonismului şi hedonismului la un loc. Criticul francez Philarète Chasles (1798-1873) (şi după el mulţi alţii), spunea că Bentham reduce teoria legilor la un sistem mecanic şi inteligenţa omenească la funcţii maşinale. Defectul acestui sistem constă însă în

faptul că nu există o perfectă concordanţă nici între plăcerile spiritului şi cele ale simţurilor, cum nu există nici între ceea ce „ne place" şi ceea ce e efectiv util pentru conservarea şi afirmarea vieţii. Dacă scopurile animale intră în conflict cu cele spirituale, nu mai ştim care este criteriul de preferinţă după care vom tranşa conflictul lor. John Stuart Mill, cu toată admiraţia pe care a avut-o pentru Bentham, spunea că acesta neagă existenţa tuturor lucrurilor pe care nu le vede şi a tuturor adevărurilor pe care nu le înţelege. Pentru a evita defectele acestea, continuă Mill, „i-ar fi trebuit o mai mare subtilitate" şi mai puţină „lipsă de imaginaţie" care „îl împiedică de a citi în inimile altora". Despre „Deontologie", acelaşi autor spunea că „ar fi trebuit să nu apară niciodată" Ea tratează acea „petite morale" care e indispensabilă în raporturile comerciale. Thomas Carlyle a formulat tot la adresa lui Bentham o tăioasă apostrofă: „Să ne clădim deci fericirea pe temeliile bucătăriei, şi nu ale moralei: atunci, scuturând tingirea în chip de cădelniţă, să oferim Diavolului fumul care-i place şi să trăim fericiţi din untura pe care o rezervă aleşilor săi"

Bentham era totuşi o fire generoasă şi stăpânită de mari şi nobile proiecte. Cei ce l-au cunoscut descriu înfierbântarea cu care vorbea şi entuziasmul cu care lucra. Totuşi, doctrina lui nu acordă loc nici eroismului veritabil, nici entuziasmului spontan, nici „datoriei", nici devotamentului şi nici marilor impulsuri spre ideal, fără de care nu se poate urmări o înaltă eflorescenţă socială, cum nici afirmarea progresivă a caracteristicilor spirituale omeneşti[1]

JOHN STUART MILL

de Eug. Speranţia

Preocuparea lui John S. Mill (n.1806 - m.1873) pentru reformele sociale şi politice e totdeauna dictată de principiile sale de etică. Aceeaşi grijă îl stăpâneşte de a salva individualitatea şi prestaţiile spiritului de covârşirea lui prin superioritatea numărului. Dezavantajele democraţiei consistă tocmai în această tiranie exercitată de mase, de „majorităţi", de „opinia publică", - deci de cea mai crasă mediocritate, de spiritul rutinar şi laş al turmei. Nici originalitatea, nici iniţiativa, nici curajul opiniei nu pot rezista în ambianţa aceasta, de aceea nivelul moral şi intelectual sunt grav primejduite. Singurul drept pe care-l are societatea asupra individului este de a-l împiedica să vatăme pe alţii. De aceea organizarea politică a „guvernării reprezentative" trebuie să conţină toate garanţiile de apărare a individului contra tiraniei maselor. Între alte măsuri, Mill preconizează: votul plural al celor cu educaţie şi cu studii superioare, reprezentarea minorităţilor de opinii în parlament (dat fiind că cei mai dotaţi intelectualmente sunt cei mai puţini, iar opinia lor n-ar mai ajunge altfel să fie vreodată auzită); el se pronunţă pentru sistemul bicameral, condiţionând avantajele lui prin rolul frenator pe care l-ar avea senatul faţă cu tendinţele adunării deputaţilor şi printr-o alcătuire a corpului inteligenţei, diferită de procedeele electorale curente.

1) BIBLIOGRAFIE: John Stuart Mill: *Bentham* (articol în *London and Westminster Reviuw*, August 1838); Birks: *Modern utilitarianism or the systhem of Paley, Bentham and Mill*, London, 1874; M. Guyau: *La morale anglaise contemporaine* Paris (Alcan) 1879: A. Fouillée: *Critique des systèmes de morale contemporaine* 1893 şi *L'idée moderne du droit* ed. II, 1883, Lesk Stephen. *The english Utilitarians*, London, 1900. Elie Halevy: *La formation du radicalisme philosophique* 3 vol. Paris (Alcan), 1901- 1904.

Etica lui J. St. Mill este privită de obicei ca o reluare a utilitarismului lui *Bentham.* Chiar Mill însuşi o consideră ca atare deoarece el ca benthamist îşi făcuse apariţia în cercurile intelectuale pe care le-a frecventat în adolescenţă şi tot ca benthamist şi-a scris şi unele dintre operele sale de bătrâneţe. În timpul crizei sale sufleteşti de la douăzeci de ani, luase într-adevăr o atitudine întrucâtva răzvrătită, dar cu vremea se temperă şi se crezu revenit la aceleaşi principii, numai puţin retuşate. Retuşările sunt însă atât de serioase, merg atât de adânc în inima sistemului, încât ca şi în cazul asociaţionismului pe care-l depăşeşte prin teoria eului, şi chiar mai mult, el construieşte o concepţie etică destul de apropiată de cea idealistă. Ca metodă de investigaţie în morală, Mill distinge procedeul său *inductiv*, bazat pe experienţă (şi în special pe psihologie), de procedeul „intuitiv" al celor care cred în existenţa unor principii morale apriorice. Deci convingerile psihologice asociaţioniste ale lui Mill nu rămân nici în materie etică fără aplicare. Sentimentele sociale se formează graţie convieţuirii: omul stabileşte o strânsă legătură între tot ceea ce-l priveşte pe el personal şi ceea ce se referă la colectivitatea care-l conţine. Graţie acestei inseparabile asociaţii de idei, el nu se poate concepe singur şi izolat, ci numai ca făcând parte în mod irremediabil din grup. Obiceiul cooperării devine a doua sa natură. Tot pe calea aceasta şi din cauza aceasta, „binele altuia devine pentru individ un lucru de care e natural şi necesar să se ocupe, aşa ca şi de orice condiţie fizică a existenţei" Consecinţa e că: „vedem crescând influenţele care tind să creeze la fiecare individ sentimentul de unitate cu toţi ceilalţi, sentiment care, dacă ar ajunge la perfecţiune, ar împiedica pe om de a gândi sau dori o condiţie personală fericită ale cărei foloase n-ar fi împărtăşite şi de semenii săi" Aşadar, între scopurile ce ne pot determina moralmente, Mill admite şi urmărirea fericirii altora. Scopul ultim al moralei nu este deci nici fericirea personală, nici acea „fericire a celor mai mulţi" în care Bentham vedea o condiţie şi o garanţie a fericirii personale (şi numai cu titlul acesta o accepta în contabilitatea lui), ci pentru Mill acest scop e: fericirea întregului gen omenesc şi a tuturor fiinţelor simţitoare, dacă e posibil. Dar Mill îşi dă seama cel puţin de unele dintre dificultăţile nenumărate pe care le ridică sistemul hedonist şi recunoaşte că: „oamenii doresc lucruri care sunt cu totul distincte de ceea ce numim fericirea". Astfel sunt lucrurile pe care le dorim, nu pentru plăcerile pe care ni le procură în mod direct, ci pentru putinţa ce au de a ne îndruma spre posesiunea acelora ce ne procură direct plăcerile" Viaţa ar fi un lucru de prea puţin preţ şi prea puţin înzestrată cu surse de fericire, dacă n-ar exista acea lege a naturii datorită căreia lucrurile iniţial indiferente, dar care ajută la satisfacerea dorinţelor noastre primitive sau care le sunt în vreun mod oarecare asociate, devin ele însele surse de plăcere, mai preţioase chiar decât plăcerile primitive" Virtutea e şi ea unul dintre aceste lucruri. Graţie puterii ce o are virtutea de a ne procura unele satisfacţii şi mai ales de a ne feri de suferinţe, o asociaţie de acest fel se stabileşte şi ajungem să iubim virtutea pentru ea însăşi. În acest mod: „dorinţa de virtute ajunge un fapt mai puţin universal, dar tot atât de autentic ca şi dorinţa de fericire" Pentru cei ce o preţuiesc în mod dezinteresat, ea poate fi un scop pe care să-l considere ca pe o condiţie a fericirii lor. Cu aceste considerente, Mill deschide orizonturile eticii sale spre scopurile care nu mai au acel caracter de „utilitate" personală şi calculată. Alături de iubirea de virtute, el aşază şi iubirea de libertate, precum şi sentimentul de demnitate, care e proporţional cu înălţimea facultăţilor spirituale. La această deviaţie de la benthamism, Mill mai adaugă una de aceeaşi importanţă: el constată că plăcerile care sunt de o egală intensitate (cantitativă), de o egală puritate (tot cantitativă, deoarece e vorba de o

proporţie a amestecului cu neplăcerea) şi de o egală fecunditate (şi aceasta implicând cantitatea efectelor agreabile) pot totuşi să fie de *calităţi* cu totul diferite şi deci pot da loc la foarte diferite preferinţe. Există plăceri superioare şi inferioare, nobile şi ignobile. „Puţini sunt oamenii care ar primi să se lase preschimbaţi în animale inferioare în schimbul asigurării că se vor bucura în mod deplin de plăcerile animale; nici un om normal n-ar consimţi să devină nebun, nici un om instruit n-ar consimţi să devină ignorant şi nici un om simţitor şi scrupulos n-ar vrea să devină egoist şi meschin (josnic), chiar de ar fi convinşi că nebunul, ignorantul şi meschinul ar fi mai fericiţi cu soarta lor. „O fiinţă cu facultăţi superioare pretinde mai mult pentru fericirea sa şi e expusă suferinţei prin mai numeroase laturi decât o fiinţă de rang inferior. Totuşi, n-ar putea niciodată să-şi dorească în mod real căderea pe o treaptă de existenţă pe care o disprețuieşte"

În condiţiile acestea, problema *datoriei* morale se pune cu mai multă insistenţă decât în cadrul hedonismului simplu, benthamian. Într-adevăr, se întreabă Mill: În ce consistă sancţiunea? Care sunt temeiurile supunerii noastre faţă de „datoriile morale"? Care e sursa obligativităţii noastre faţă de ele şi a puterii lor asupra noastră? Mai întâi, o distincţie între datorie şi utilitate, distincţie pe care Bentham n-o vede: „Nu toate actele utile, ci numai unele dintre ele trebuie privite ca datorii", şi anume cele care sunt apărate prin sancţiuni. Sancţiunile sunt de două feluri: externe şi interne. Cele externe sunt fie speranţa într-o favoare, fie frica unei prigoniri din partea oamenilor sau dintr-a Celui ce guvernează lumea, sentimentele acestea fiind unite cu înclinările, cu iubirea ori cu respectul ce resimţim pentru ei. Sancţiunea internă constă într-o tulburare, într-o neliniște care întovărăşeşte călcarea datoriei. Acest sentiment e foarte puternic la persoanele care au primit o îngrijită educaţie morală. În el se revarsă şi fuzionează alte stări sufleteşti precum sunt sentimentul religios, reminiscenţele copilăriei şi ale întregului nostru trecut, nevoia de a ne stima pe noi înşine şi de a fi stimaţi de ceilalţi, precum şi uneori sentimentul de dispreţ faţă de noi înşine. Aceste stări sufleteşti, reunite, exercită o puternică presiune asupra deciziilor şi actelor noastre: puterea lor e puterea de obligativitate a datoriilor. Presiunea aceasta e cea care, în caz de transgresare a datoriilor, apare ca remuşcare. Aici, Mill face o afirmaţie cu totul surprinzătoare pentru un adept al utilitarismului: „Când sentimentul de datorie e dezinteresat şi se raportează numai la pura idee de datorie, şi nu la una din formele sale particulare sau la simple împrejurări accesorii, el e însăşi esenţa conştiinţei morale". Cum remarcă Guyau, Stuart Mill se apropie aici de doctrina adversă, mai precis de doctrina kantiană. Totuşi, nu e mai puţin adevărat că în modul de funcţionare al acestui sentiment, el recade în concepţia utilitaristă, deoarece se pare că dacă facem binele şi evităm răul, aceasta e pentru a evita displăcerea, fie a sancţiunii externe, fie a celei interne, adică a remuşcării.

O problemă filosofică în strânsă conexiune cu problema morală este aceea a libertăţii voinţei, adică discuţia între teza „liberului arbitru" şi aceea a „determinismului" Chestiunea o găsim discutată într-un capitol din partea finală a Logicii şi într-unul, mai întins, din studiul asupra filosofiei lui Hamilton. Mill se întreabă dacă în acţiunile omeneşti se găseşte, sub forma invariabilelor legi naturale, aceeaşi statornică stăpânire a cauzalităţii, care e fundamentul oricărei teorii ştiinţifice a fenomenelor. Răspunsul lui, sub forma precisă şi categorică, e cel determinist, totuşi el dezvoltă o serie de considerente personale pentru a răspunde la obiecţiunile celor ce susţin doctrina opusă. Una dintre obiecţiuni e cea referitoare la conştiinţa pe care o avem despre libertatea noastră de decizie; cealaltă priveşte responsabilitatea care s-ar părea că nu mai are nici un sens în cazul admiterii unui determinism absolut. La prima dintre aceste

chestiuni, Mill observă că „a avea conştiinţa liberului arbitru înseamnă a avea conştiinţa, înainte de a alege, că ai fi putut alege altfel". Convingerea aceasta e datorită unei anumite impreciziuni ce-şi face loc în procesul psihologic al preferinţei şi al hotărârilor noastre. Adeseori suntem siliţi de împrejurări să alegem un lucru, pe când am prefera altul; când spunem că am fi putut alege pe acela, înţelegem că l-am fi ales dacă nu interveneau împrejurările contrare; deci izolăm lucrul din cortegiul consecinţelor neconvenabile pe care le-am fi avut în cazul dat şi izolăm preferinţa afectivă din totalul considerentelor ce intră în deliberare ca şi cum un lucru ar putea să fie ales singur, fără consecinţele sale. De fapt, alegerea noastră privea şi consecinţele, ba încă mai mult consecinţele, pentru că sub influenţa lor am renunţat la lucrul pe care l-am fi preferat dacă era separat de consecinţele lui afective. De altă parte, jocul motivelor determinante în timpul ezitării deliberative ne lasă aceeaşi impresie de libertate a alegerii, pentru că „în lupta pasiunilor, nu e nici o clipă în care unele idei, străbătând mintea, să nu scadă sau să nu adauge ceva din - sau la - puterea uneia sau a celeilalte" Prin urmare: „diferenţa dintre om rău şi om bun nu stă în aceea că omul bun ar lucra împotrivindu-se celor mai vii dorinţe ale sale, ci în aceea că dorinţa de a face binele şi aversiunea contra răului sunt destul de puternice în el pentru a învinge şi, - dacă virtutea sa e desăvârşită, - pentru a suprima orice dorinţă sau orice aversiune contrară. Determinismul acesta nu trebuie însă confundat cu fatalismul. Trebuie să admitem că „ceea ce se întâmplă ar fi putut să fie altfel dacă ar fi intervenit vreo cauză care să împiedice faptul întâmplat" Ceea ce face fondul determinant al acţiunilor noastre e caracterul, dar „omul posedă într-o anumită măsură facultatea de a-şi schimba caracterul" Dorinţa de a ne schimba într-un sens sau altul e, şi ea, una dintre acele circumstanţe ale existenţei care pot determina prefaceri efective. „Dacă privim mai de aproape, recunoaştem că sentimentul facultăţii ce avem de a ne modifica propria noastră fire *dacă vrem* e identic cu sentimentul libertăţii morale(...) Un om se simte moralmente liber când simte că nu e sclavul, ci stăpânul obiceiurilor şi tentaţiilor sale" În fine, relativ la această libertate şi la formarea caracterului, Mill face o nouă afirmaţie preţioasă, bazată tot pe convingerile sale asociaţioniste. Ca o reciprocă a acelui „transfer" al plăcerii de la scopuri la mijloace, el observă: „pe măsură ce obiceiurile se formează şi ne obişnuim să voim un anumit act particular sau un plan de conduită pentru că ne e plăcut, ajungem să continuăm a-l efectua fără să mai ţinem seama de plăcerea pe care ne-o procură". Şi chiar când ar înceta de a ne fi plăcut, continuăm să-l voim şi să-l facem. Astfel se menţin excesele vătămătoare chiar când nu ne mai atrag prin plăcere, - dar astfel şi conduita unui erou moral se continuă fermă cu toate suferinţele, chiar când nu mai aşteaptă o recompensă echivalentă.

Ce soluţie va primi problema responsabilităţii, pe baza acestui mod de a vedea? Pedeapsa pleacă de la presupunerea că voinţa e supusă motivaţiei. Dacă pedeapsa n-ar avea posibilitatea să influenţeze voinţa, ea ar fi neligitimă. Când, de altă parte, pe baza procesului de motivaţie, oricine poate să-şi schimbe firea şi modul de conduită, e firesc să aducem critici celor ce se comportă rău şi elogii celor ce se comportă bine. Responsabilitatea morală constituie indicarea unor cazuri care cer aplicarea unei pedepse sau recompense în vederea introducerii, în deliberarea cuiva, a unor motive care să influenţeze de aici înainte conduita sa.

Întinsa operă a lui John Stuart Mill cuprinde numeroase alte teorii şi dezvoltări ale principiilor mai sus rezumate. Mai ales în materie politică, economică şi de organizare socială ar fi încă multe de relevat, dar acestea sunt domenii care au un mai redus caracter filosofic. Scrierile sale au exercitat o puternică influenţă asupra contemporanilor săi şi asupra generaţiei

următoare şi au aţâţat nesfârşite polemici. El obişnuise publicul cititor să aştepte de la el atitudini de mare noutate şi îndrăzneală. S-ar părea că simţea o deosebită voluptate să scandalizeze pe rutinari şi să indigneze pe cei mărginiţi. Sinceritatea şi curajul său i-au ridicat mari duşmănii. În special, câteva ieşiri ale sale în legătură cu credinţa religioasă au folosit adversarilor săi politici să-i împiedice o a doua alegere a sa în parlament. Totuşi, despre credinţa religioasă el nu s-a pronunţat prea răspicat în timpul vieţii; numai cele trei eseuri postume au precizat poziţia sa în această privinţă. Ea fusese, de fapt, numai schiţată în termeni foarte scurţi în scrierea despre Aug. Comte, în pasajul amintit mai sus, unde arată că gândirea pozitivă nu e necesarmente o negaţie a supranaturalului. El găseşte plauzibilă existenţa unui Creator, dar a unui Creator a cărui esenţă, în tot cazul, n-ar putea dezminţi, nici înfrânge înlănţuirea cauzală a fenomenelelor şi legile naturale. Gândul acesta l-a dezvoltat în scrierea sa postumă: Există prea multă suferinţă, prea multe injustiţii şi prea multă dizarmonie în Lume, pentru a putea concepe existenţa unui Dumnezeu care să fie în acelaşi timp şi principiu al binelui, dar şi atotputernic. Atotputernicia lui ar presupune şi negarea legilor naturale, dar ar fi dezminţită prin permanenţa răului pe care un Dumnezeu de infinită bunătate n-ar avea de ce să-l tolereze. Dimpotrivă, conceperea puterii divine ca fiind limitată ne permite să privim pe Dumnezeu ca pe un organizator sau constructor căruia elementele (materia şi forţa) îi sunt date şi care ar fi caracterizat prin voinţa unui maximum de bine. „Nu este decât o singură formă de credinţă supranaturală, o singură idee despre cârmuirea universului, care să fie cu totul curăţită de orice contradicţie şi pe care să n-o poată nimeni acuza de imoralitate. E credinţa prin care, părăsind deplin ideea unui Creator atotputernic, s-ar considera natura şi viaţa nu ca fiind expresia integrală a caracterului moral şi a planurilor lui Dumnezeu, ci ca produsul unei lupte între o Fiinţă bună şi totodată destoinică, iar pe de alta o materie îndărătnică aşa cum credeau Manicheenii. O credinţă ca aceea care, după cât ştiu eu, a fost profesată cu evlavie cel puţin de o persoană instruită şi conştiincioasă din timpul nostru[1] permite a se crede că tot ce e rău există într-o premeditare, fără să fie însă opera Fiinţei pe care o adorăm, ci din contra, în pofida ei (...) Nu este de făcut nici o obiecţie tendinţei morale a acestei credinţe: asupra sufletului celor ce reuşesc s-o adopte ea nu poate avea alt efect decât de a-l înnobila" (...) Cel pentru care binele ideal, precum şi progresul lumii spre acest bine constituie o religie, are dreptul să accepte gândul plăcut şi încurajator că această religie poate fi şi adevărată. Pentru cine nu poate adopta concepţiile supranaturale, religia Umanităţii propusă de Aug. Comte constituie cea mai înaltă şi generoasă orientare sufletească, dar religiile supranaturale posedă şi avantajul de a oferi individului perspectiva unei vieţi după moarte. Asemenea avantaj poate va ajunge să nu mai fie prea apreciat în viitor, când viaţa pământească, prin progresele ei, va fi înlăturat îndeajuns suferinţele: cine a trăit bine se resemnează mai uşor la gândul morţii (crede Mill), pe când „e trist să mori fără să fi trăit" Până atunci, însă, „atâta vreme cât viaţa rămâne deficitară faţă de aspiraţiile omeneşti, omul va păstra în suflet o arzătoare dorinţă pentru lucrurile superioare, dorinţă care-şi va găsi satisfacerea ei cea mai evidentă în religie (...) Atâta vreme cât viaţa pământească va fi plină de suferinţe, vom avea nevoie de consolarea pe care nădejdea cerului o dă sufletului egoist şi pe care iubirea de Dumnezeu o dă sufletului afectuos şi recunoscător" De aceea: „Religia şi poezia se adresează, măcar printr-o latură a lor, aceleiaşi părţi a sufletului omenesc"[2].

1) Stuart Mill face aici aluzie la tatăl său.

2) BIBLIOGRAFIE: H. Taine: *Le positivisme anglais* (1864); Th, Ribot: *La psychologie anglaise contemporaine* (1870); J. Lachelier: *Le fondament de l'induction* (1871); Laugel: *Les confessions de Stuart Mill* (Revue des

SOREN KIERKEGAARD

de Nic. Balca

Concepția epistemologică

Intenția lui Kierkegaard (n.1813 - m.1855) e să distrugă sistemul speculativ hegelian, pentru că acesta a acoperit - de dragul construcției armonice - tragicul vieții omenești cu iluzii și himere, și să așeze în locul acestuia „existența", ca expresie specifică a modelului de a fi al omului, al omului care tremură pentru mântuirea sufletului său, care e așezat în grozava hotărâre între mărginire și Veșnicie și a cărui gândire nu e speculație abstractă, ci gândire concretă[1].

În răzvrătirea lui Kierkegaard protestează creatura mărginită, a cărei substanță era amenințată cu descompunerea în speculații abstracte. În acest danez renasc umbrele marilor creștini Pavel, Augustin și Luther.

La Hegel cunoașterea rațională avea o însemnătate cosmică. Căci rațiunea, spiritul nu era numai realul adevărat, el nu era numai purtătorul și creatorul realului, ci, ca spirit cunoscător, el se putea cunoaște pe sine în mod absolut. Spiritul conștiinței cunoscătoare, sau conștiința cunoscătoare ca spirit, poate pătrunde până la identificarea absolută cu sine în ființa sa însăși. „Curajul cunoașterii" nu admite nici o graniță, iar omul se poate ridica, grație acestui curaj, până la punctul în care el devine una cu veșnicul spirit al lumii. O încredere luciferică încurajează cunoașterea omului la pretenții cu nimic justificate[2].

Kierkegaard opune îndrăznelii acestui spirit prometeic adevărul că o singură împărăție nu recunoaște suveranitatea spiritului cunoscător, și aceasta e împărăția existenței. Căci nu cunoașterea fundamentează existența, ci invers, cunoașterea depinde de existență, prin aceea că aceasta din urmă îi pune celei dintâi granițe pe care nu le poate depăși. În locul Logosului, structurat atât de semeț într-un sistem, Kierkegaard așază existența amenințată de destrămare, creatura mărginită și irațională, creatura paulinică conștientă de greaua răspundere a destinului său; o creatură care se vede pusă în fața tragicului unui „ori-ori" al Absolutului și pentru care mântuirea sufletului e infinit mai importantă decât cunoașterea obiectivă.

Toate sforțările kierkegaardiene țintesc să arate că, atunci când e vorba să ne câștigăm sau

---

Deux Mondes, Decembre 1873); Birks: *Modern Utilitarianism, or the system of Paley, Bentham and Mill* (1871); H. Taine: *Histoire de la littérature anglaise* (Tome V, 1878); Courtney: *The Metaphysics of John Stuart Mill* (1879); M. Guyau: *La morale anglaise contemporaine* (1879); A. Bain; *John Stuart Mill. A criticism with personal recollections* (1882); Henri Lauret: *Philosophie de Stuart Mill* (1886); Th. Gomperz: *J. Stuart Mill. Ein Nachruf* (1889); A. Fouillée: *Critique des systèmes de morale contemporaine* (1893); Ch. Douglas: *John Stuart Mill. A study of his Philosophy* (1895); Leslie Stephen; *The Utilitarians* (vol. III, 1904); H. Höffding: *Histoire de la philosophie moderne* (trad. franc. Vol. II, 1906); E. Thouverez: *Stuart Mill* (1906).

1) Heyse învinuiește idealismul, ca și Kierkegaard de altfel, că a contribuit la eliminarea tragicului din viața insului. Vezi Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg, 1935.

2) Hegel zice: "Der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Grösse und Macht der Geistes kann er nicht genug gross denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muss sich vor ihm auftun und sein Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen". Lecția de deschidere de la Universitatea din Berlin 1818.

pierdem existenţa, gândirea nu ne poate fi de nici un folos, tocmai pentru că un sistem epistemologic, în care să fie înglobată şi existenţa insului, e imposibil. E.o imposibilitate care nu priveşte decât pe om, nu însă şi pe Dumnezeu. Şi pentru ca să dovedească acest lucru, Kierkegaard a formulat teoria paradoxului, care se găseşte într-o radicală opoziţie cu teoria hegeliană despre idee[1]. Paradoxul înseamnă o veşnică contrazicere şi deci el e radical opus ideii hegeliene a identităţii absolute. Contrazicerea e tot aşa de neînlăturat ca şi dualismul dintre Dumnezeu şi om. Paradoxul e expresia logică cea mai evidentă a acestui dualism. El e cauza care zădărniceşte sistemul. El e acela care face ca cugetarea omenească să rămână mereu dependentă de calitatea cugetării. Contrazicerea constituie fiinţa cea mai adâncă a cunoaşterii omeneşti, declară Kierkegaard. Cunoaşterea omenească trebuie să-şi ia asupră-şi destinul aşa de tragic al contrazicerii, aşa că postulatul unei gândiri existenţiale e contrar gândirii unui Eu raţional. „Rana negativităţii" trebuie să rămână deschisă în existenţa mărginită. E o rană, va zice Kierkegaard mai departe, care nu poate fi vindecată decât de credinţă ca forma cea mai înaltă a filosofiei existenţiale.

Adevărul fiinţial e un paradox, ceea ce înseamnă că ideea de Dumnezeu, ca ceva veşnic şi absolut, trebuie reţinută în necontenita devenire a existenţei. Căci pentru Kierkegaard, Dumnezeu e o apărare legitimă, fără de care omul nu poate rezista vieţii: El e o ancoră pe care omul o aruncă în tumultoasa mare a existenţei, pentru a-şi salva fiinţa. Omul are nevoie de un punct absolut, pentru a-şi fixa lanţul existenţei. Ceea ce se postulează, însă, e faţă de postulant *calitativ* absolut deosebit. Şi de aceea Dumnezeu nu poate fi un ideal al omului, din motivul că „între Dumnezeu şi om e o deosebire calitativă absolută[2]. Dumnezeu e, fiinţial, absolut deosebit de om. Între timp şi Veşnicie, finit şi infinit, spiritul subiectiv şi spiritul absolut e o prăpastie veşnică şi infinită; e prăpastia păcatului[3]. Şi de aceea orice siguranţă obiectivă, pe care omul şi-ar putea-o câştiga cu ajutorul cunoaşterii, e simplă iluzie.

Nicăieri iureşul antiidealist nu e mai năvalnic ca în *Philosophische Brocken*. E scrierea care ocupă locul central în scrierile filosofice ale lui Kierkegaard, pentru că în ea Kierkegaard îşi dezvoltă interesanta sa teorie a paradoxului întrupării lui Dumnezeu. Pătrunderea lui Dumnezeu, a Absolutului în lume şi în timp, adevărul absolut printre oameni, care „sunt în neadevăr", e fără îndoială un paradox. Căci încarnarea lui Dumnezeu trebuie să fie ori crezută - ceea ce înseamnă că inteligenţa trebuie jertfită dragostei pentru paradox - sau atunci nu ne mai rămâne decât refugiul în deznădejde. Dar, deşi între Dumnezeu şi om se află o prăpastie absolută, totuşi divinitatea lui Hristos pretinde unitatea dintre istorie şi Veşnic. Paradoxul transformă istoricul în Veşnic, iar Veşnicul în istorie. Această legătură dialectică formează fundamentul credinţei creştine. Şi aceasta înseamnă că, dacă subiectivitatea omenească e în neadevăr, credinţa, ca posesoarea adevărului sfânt, trebuie să fie un dar din exterior. Greşeala filosofilor, zice Kierkegaard, e că aceştia cred că adevărul se găseşte în om şi că că readucerea acestui adevăr la suprafaţa conştiinţei omeneşti ar fi tocmai menirea cea mai înaltă a filosofului, a învăţătorului[4], o menire cu toate acestea foarte periferică. Şi iată de ce Socrate şi Hegel de o parte şi Hristos de alta sunt două tipuri de învăţători care se deosebesc radical. Socrate de

1). Paradoxul e pentru că Kierkegaard o "determinare ontologică" care exprimă raportul dintre spiritul cognitiv existent şi adevărul veşnic.

2) Ideea aceasta e ideea centrală din următoarele lucrări: *Philosophische Brocken; Nachschrift; Krankheit zum Tode; Einübung im Christentum.*

3) *Krankheit zum Tode*, pag. 115.

4) *Philosophische Brocken*, pag. 8, 9, 11.

pildă e un *deşteptător* în sensul că el nu are altă năzuinţă decât să trezească în conştiinţa elevului adevărul imanent spiritului acestuia. Scopul lui ultim era să se facă inutil pe sine. Învăţătorul Socrate deşteaptă cunoaşterea înnăscută a elevului şi-l conduce pe acesta până la punctul unde nu mai are nevoie de nici un învăţător, aşadar de la heteronomie la absoluta autonomie. Oricine poate trezi cunoaşterea raţională a omului, dacă are o metodă corespunzătoare. Paradoxul unităţii dintre temporal şi Veşnic are nevoie de o înţelegere suprarațională. Pentru deşteptarea acestuia e necesar un alt învăţător ce nu se mai ascunde înapoia obiectului, ci prin existenţa lui proprie să dea garanţia realizării paradoxului. Pentru ca Dumnezeu să fie înţeles, a fost necesar să apară El însuşi ca învăţător. Şi apariţia lui Dumnezeu ca învăţător al omului înseamnă pentru Kierkegaard că credinţa nu se fundamentează decât pe credinţă. Paradoxul este temelia credinţei şi graniţa până la care poate să ajungă cunoaşterea. Căci siguranţa depăşirii acestui paradox nu se bazează pe gândirea unui subiect obiectiv absolut analog cu subiectul omenesc, pe care cel dintâi l-ar cuprinde ca pe un moment - cum credea Hegel - ci pe nădejdea credincioasă în harul unui Dumnezeu revelat şi totuşi veşnic ascuns.

Adâncimea şi originalitatea epistemologiei kierkegaardiene constau în seriozitatea cu care Kierkegaard caută să pună gândirea în legătură cu viaţa personală a individului. De aceea şi defineşte el filosofia ca fiind ceva „care se înţelege pe sine însuşi în faţa lui Dumnezeu"[1].

Omul nu gândeşte pe un plan autonom, ci heteronom, căci autonomia e apanajul numai al lui Dumnezeu. Problema centrală a vieţii omeneşti nu e cunoaşterea adevărului, ci trăirea adevărului în viaţa proprie a insului. Pe Kierkegaard nu-l interesa decât viaţa insului în faţa lui Dumnezeu; persoana mărginită şi creată în faţa persoanei nemărginite şi necreate. Pe Kierkegaard îl chinuia o singură năzuinţă mare: demascarea ereziei hegeliene după care omul ar avea posibilitatea să fie în contact direct cu Adevărul cel veşnic şi care transformase pe Dumnezeu într-o simplă idee imanentă lumii, într-o simplă cauză formală a lucrurilor existente. Şi Kierkegaard face acest lucru cu intenţia de a arăta că pentru filosofie nu poate fi importantă decât justificarea etică a existenţei.

Concepţia etică

În istoria gândirii se deosebesc două feluri de gânditori. Unii care sunt preocupaţi să găsească legătura, continuitatea şi armonia dintre diferitele forme ale existenţei, cu intenţia de a face dovada că deosebirea calitativă dintre fenomene e o aparenţă numai. Alţii, din contra, năzuiesc să arate deosebirile, nepotrivirile şi veşnicele contraziceri dintre formele existenţei. De o parte se operează cu noţiuni ca unitate, continuitate şi deosebire cantitativă, iar de altă parte cu noţiuni ca distincţie, opoziţie, contrazicere şi deosebire calitativă[2]. Hegel e reprezentantul cel mai tipic al primei categorii de gânditori, iar Kierkegaard al celei de a doua. În opoziţie conştientă cu Hegel, Kierkegaard numeşte filosofia sa „dialectică calitativă", voind să arate că gândirea lui e aşezată pe categoria pe care, aşa de potrivit, el o numeşte „ori-ori". Mişcarea logică despre care vorbea Hegel e o categorie a superficialităţii, din motivul că realitatea şi existenţa nu se mişcă decât în „salturi".

Ceea ce caracterizează pe Kierkegaard ca filosof e faptul că el caută, cu ajutorul categoriei „saltului", să distrugă toate podurile în drumul parcurs de gândirea lui, ca să facă imposibilă orice aparenţă de continuitate în viaţă. Kierkegaard se aseamănă în această privinţă cu

1) *Philosophische Brocken*, pag. 13.
2) Vezi Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band VIII, pag. 75.

un general care, pentru a face imposibilă orice retragere a trupelor sale, ar da ordin să se distrugă toate drumurile în urma armatei sale. Desigur, aceasta este numai o analogie, aleasă pentru a exemplifica spusa kierkegaardiană că „istoria vieţii individuale progresează de la stare la stare. Fiecare stare e urmarea unui salt". Saltul se află între două stări sau, mai corect, el se află între două clipe[1].

Ce este acest „salt", care este obârşia lui „nu ne poate spune nici o ştiinţă", căci tocmai în neputinţa de a lămuri trecerea de la o clipă la alta constă indeterminismul kierkegaardian.

Dar consideraţiile acestea kierkegaardiene au o deosebită importanţă etică. Cu ajutorul noţiunii de „salt", Kierkegaard face cea dintâi încercare de a fundamenta o tipologie a formelor de viaţă. Fiecare „stadiu" este o formă de viaţă, o sferă monadică a vieţii, descrisă de Kierkegaard cu un talent poetic şi cu o adâncime filosofică de neîntrecut[2]. Mişcat de impulsul spre o „gândire subiectivă", spre o gândire în care gândul să fie exprimat prin viaţă, acest mare pasionat a năzuit să descopere imposibilitatea unui raport între activitate şi un scop absolut al vieţii, şi aceasta cu scopul de a accentua însemnătatea veşnică a clipei.

Trecerea de la un stadiu al vieţii la un alt stadiu se face printr-un salt. Iar saltul defineşte trei stadii principale ale vieţii: stadiul estetic, stadiul etic şi stadiul religios. Între stadiul estetic şi cel etic se află ironia, ca o formă de trecere, iar între stadiul etic şi cel religios, umorul[3].

1) Sfera estetică a vieţii

Acela care vrea să se documenteze mai bine asupra a ceea ce Kierkergaard numeşte „sfera estetică a vieţii" va găsi în „Entweder-Oder" şi în „Stadien" tipuri clasice ale acestei forme de viaţă. El numeşte tip estetic omul care transformă viaţa numai în posibilităţi făurite de fantezie: omul împătimit după plăcerea clipei. Porunca vieţii acestui om este: gustă din plin nectarul vieţii. Tipul estetic vrea să fie numai o tangentă care să atingă în anumite puncte cercul vieţii, fără să se lase prins de acesta. Viaţa omului trăită în această formă se aseamănă cu un pustiu întins, presărat cu oaze. Oazele sunt clipele trăite în bucuria plăcerii, momente în care viaţa pulsează mai puternic şi orificiile plăcerii sunt mai mult deschise. Aceste momente sunt aşa de rare şi tocmai de aceea trebuie trăite mai intens. Asemenea unui fluture, tipul estetic poposeşte pe corola unei clipe fără să fie preocupat de clipa următoare şi nici de cea de mai înainte.

De aceea, pentru acest tip nu rămâne prea mult în viaţă ceea ce ar putea avea o valoare mai mare. Clipele plăcute sunt aşa de rare, iar repetarea aceleiaşi clipe ucide tocmai plăcerea. Năzuinţa spre noroc nu contribuie cu nimic la uşurarea acestei situaţii: „Ah, uşa norocului nu se deschide înăuntru, aşa ca să poată fi împinsă, ci în afară, a, aşa că nu se poate face nimic", se vaită esteticianul. Căci pentru un asemenea individ, sensul adevărat al vieţii rămâne veşnic ascuns. „Eu presupun", zice acesta, „că un spirit rău mi-a aşezat pe nas ochelari cu două feluri de sticle: unele măresc, iar altele micşorează într-o proporţie uriaşă". Cuvintele acestea exprimă adânca experienţă că viaţa trăită în această sferă poate lua chiar şi forme groteşti.

1) Kierkegaard caută să elimine continuitatea din gândire şi viaţă bazându-se exact pe aceeaşi eroare pe care-şi aşezase argumentarea şi Zenon din Elea atunci când voia să dovedească inexistenţa mişcării.

2) Vezi *Stadien auf dem Lebensweg*, Band IV.

3) Ceea ce ne face să afirmăm că aici avem de-a face cu un sistem al evoluţiei personalităţii subiective, construit exact după modelul celui hegelian; contrazicerea atitudinii estetice, trecerea la ironie, contrazicerea atitudinii etice, trecerea la umor, contrazicerea atitudinii religioase, trecerea la teologia pozitivă.

Kierkegaard descrie cu multă ascuțime psihologică situația în care se găsește individul care are o atitudine estetică în fața vieții[1]. Viața acestui individ e așezată pe fundamente foarte fragile, e de ajuns o adiere de vânt mai puternică pentru ca ea să se năruiască cu totul în nonsens. Dar chiar dacă „esteticianul" trăiește în huzur și bogăție, dacă are tot ceea ce-i dorește inima, totuși el poate avea clipe în care să vadă clar că trăiește pe lângă viață. Convingerea lui Kierkegaard este că ființa atitudinii estetice este cea mai nemărginită deznădejde.

2) Sfera etică a vieții

Cu totul alta este atmosfera descrisă de Kierkegaard în stadiul etic[2], care nu mai este luminată de pâlpâinda lumină a plăcerii, ci de soarele datoriei. Scopul vieții nu mai este în această sferă plăcerea sau norocul, ci realizarea datoriei dictate de conștiință. Ca și Zarathustra lui Nietzsche, tot asemenea ar putea exclama și asesorul Wilhelm al lui Kierkegaard: „Trachte ich denn nach Glück? - ich trachte nacht meinem Werke"! În stadiul estetic, raporturile reale ale existenței sunt transformate în simple posibilități cu care fantezia poate opera în voie. Stadiul etic este din contra determinat de realitate, seriozitate și răspundere. Și între aceste două tipuri de viață mai este încă o deosebire. Acela care prețuiește plăcerea clipei năzuiește spre o continuă variație și are oroare de repetarea aceleiași clipe, căci obișnuința este dușmana plăcerii. Deviza eudemonistului e celebra frază a lui Heraclit: „Nu se poate trece de două ori prin același râu"! Elementul principal al existenței eticianului este din contra repetiția. Ceea ce-l deosebește pe etician de estetician e tocmai curajul și voința spre repetarea lucrului și a datoriei pe care i le impune viața. În „Die Wiederholung"[3] Kierkegaard descrie într-o limbă poetică latura aceasta a vieții etice. „Cine nădăjduiește numai, acela este laș; cine își amintește numai, acela e desfrânat; acela care dorește repetarea e un bărbat și cu cât face acest lucru mai conștient, cu atât este mai om. Cine a ocolit existența trebuie să dovedească că are curaj să înțeleagă că viața este o repetiție. Ce ar fi viața fără repetiție? Cine ar dori să fie o tablă pe care timpul ar scrie în fiecare clipă ceva nou, sau ar desemna numai amintirea trecutului?" Dar dorința după repetiție nu poate lua forme aievea dacă nu e sprijinită de hotărâre. Hotărârea este o activitate ideală și deci posibilă. Depinde deci dacă eu pot transforma idealitatea în realitate, deși realitatea este aici numai o repetiție a conținutului posibilității. „Caracterul nu constă numai în aceea că cineva învinge, cât mai ales în aceea că cineva rezistă, după ce a învins, că cineva rămâne în caracter"[4].

Noțiunea de „repetare" reprezintă la Kierkegaard opoziția cea mai radicală față de noțiunea hegeliană a „mijlocirii", a împăcării contrazicerilor într-o unitate mai înaltă. „Repetarea este", zice Kierkegaard, „tocmai ceea ce fals s-a numit mediațiune". Greșeala constă numai în aceea că se credea că „împăcarea" de determinată de însăși natura termenilor contrazicerii. Kierkegaard neagă, însă, orice analogie între evoluția organică și cea spirituală, căci împăcarea nu poate fi realizată decât de un act al voinței, un act care, din punct de vedere psiholo-

1) Vezi *Stadien dem Lebensweg*.

2) Vezi *Stadien, Furcht und Zittern, Entweder-Oder* și *Unwissenschaftliche Nachschrift*. Între Nietzsche și Kierkegaard sunt apropieri, dar și deosebiri fundamentale. Kierkegaard trăiește din legătura cu Transcendentul, cu Absolutul. Pentru el, omul e singur în fața lui Dumnezeu, desfăcut cu totul de mulțimea purtătoare de josnic. La Nietzsche din contra, insul rămâne prins pentru veșnicie, prizonierul vitalului, al relativului, al veșnicului curs al devenirii.

3) Vezi, *Furcht und Zittern*.

4) Kierkegaard, *Die Wiederholung, eia Versuch in der experimentierenden Psychologie*, Furcht und Zittern, pag. 117.

gic, nu poate fi lămurit. La Hegel împăcarea se făcea prin aceea că se întorcea al doilea element al contrazicerii la cel dintâi. Kierkegaard face din această întoarcere problema centrală a filosofiei. El caută să descopere punctul în care intervine voinţa, *aşadar locul în care se produce saltul.*

O privire mai adâncă în opera kierkegaardiană ne duce la concluzia că repetarea înseamnă voinţă, activitate, concentrare, adâncire în sine însuşi şi *alegerea existenţei proprii în îndrăzneala hotărârii.* Ea e momentul de trecere din sfera în care individul e trăit de alte puteri în sfera în care individul se trăieşte pe sine. Şi alegerea aceasta nu e determinată nici de necesităţi logice şi nici psihologice, ci de necesităţi transcendente, căci ea presupune atât un „salt al hotărârii", cât şi raportul cu un principiu supranatural[1].

Din aceste consideraţii putem spune că, în ceea e priveşte etica lui Kierkegaard, găsim puncte de atingere cu etica kantiană. Căci şi înţeleptul de la Königsberg considera ca activitate etică numai activitatea determinată de principiile raţiunii practice. Amândoi gânditorii sunt de acord că accentul în etică trebuie pus pe voinţă şi caracter. Etica kantiană e purtată de credinţa că numai activitatea din datorie poate fi numită morală[2]. Iar Kierkegaard accentuează că „exteriorul ca material al faptei e indiferent, căci numai intenţia poate fi numită etică", ba mai mult, „e imoral să te interesezi de succes" Şi Kierkegaard nu găseşte cuvinte destul de grele ca să osândească eroarea speculaţiei filosofice, care dă atitudinii o însemnătate josnică. „O individualitate etică într-adevăr mare îşi conduce viaţa în felul următor: ea se va dezvolta pe sine însăşi cu toată puterea şi poate va produce în exterior o influenţă foarte mare, dar asta nu o va preocupa deloc, căci ea ştie că exteriorul nu se află în puterea ei şi deci că acesta n-are nici o însemnătate nici pro şi nici contra... Ceea ce face ca opera unui individ să fie etică e intenţia, şi intenţia scapă istoricului" Iar mai departe, undeva în *Nachschrift*, zice: „Din consideraţii istorice omul e aplecat să creadă că, dacă el e neînsemnat, n-are nici o însemnătate nemărginită, aşa că ar putea chiar lipsi..."

O altă categorie cu care operează Kierkegaard e categoria insului. „Dacă eu aş voi un epitaf la mormântul meu, atunci acela ar fi: „insul", zice Kierkegaard. Din punct de vedere etic, individul are de-a face numai cu sine. „Realitatea etică a individului este singura realitate" Ceea ce înseamnă că „nu există nici un raport direct între subiect şi subiect", *căci interiorul altuia eu nu-l pot cunoaşte decât ca posibilitate, real şi nemijlocit nu este decât interiorul meu: Aici e lumea activităţii mele.* Şi cu aceasta Kierkegaard se mişcă la graniţele cele mai extreme ale individualismului protestant.

În sfera etică nu trăieşte decât insul, al cărui suprem sfătuitor e conştiinţa. Noţiunea insului are pentru realizarea eticului o mare însemnătate. Şi de aceea personalitatea insului e pentru Kierkegaard izvorul şi patria veşnică a eticului. Dar personalitate înseamnă la Kierkegaard cu totul altceva decât la Hegel. Pentru Hegel, personalitate însemna a fi pe drumul care duce la absoluta identitate *des An-und-für-sich-seins.* Pentru Kierkegaard, personalitatea este înaintea oricărei deveniri, ba chiar aceea care produce devenirea. „Personalitatea este, mai înainte ca cineva să aleagă, interesată la alegere şi dacă alegerea e amânată, atunci personalitatea alege inconştient". „Problema centrală a eticii kierkergaardiene este realizarea personalităţii ca transformarea subiectului în sine însuşi. Principalul în viaţă este a te câştiga pe tine însuţi, a te ago-

1) "Hotărârea" va deveni o noţiune fundamentală a filosofiei existenţiale a lui Jaspers şi Heidegger. Vezi Heidegger, *Sein und Zeit şi Jaspers*, Philosophie, 3. Band Berlin 1932.

2) Vezi Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten şi Kritik der praktischen Vernunft.*

nisi pe tine" „Şi atunci sufletul a văzut ce este mai înalt, ceva ce nici un ochi muritor nu poate privi şi nici uita niciodată, atunci primeşte personalitatea lovitura cavalerească, care înnobilează pentru o veşnicie". Hotărârea eroică spre existenţa proprie este totul în viaţă *căci mărimea nu este a fi una sau alta, ci a fi tu însuţi şi aceasta poate fi fiecare om, dacă el vrea.* „Ca spirit nemijlocit, omul aparţine întregii vieţi terestre, dar spiritul vrea să se adune din risipeala aceasta şi să se înţeleagă pe sine: personalitatea vrea să devină conştientă de valabilitatea ei veşnică"[1].

În îndrăzneala alegerii proprii se revelează adâncurile spiritului subiectiv, adâncurile eticului. Esteticul îşi este sieşi un mister. În alegere se lămuresc toate adâncurile şi misteriosul îşi pierde puterea. Eticul devine o realitate, o revelaţie clară, şi deci porunca supremă este: revelează-te! revelează-te chiar şi în faţa lui Dumnezeu, aşa ca să vezi cât mai clar că idealul etic către care tu tinzi îşi are realitatea numai în Dumnezeu. Convingerea aceasta naşte însă căinţa cea mai adâncă.

Eticianul nu poate ajunge decât până la căinţă. Căci el trebuie să se convingă că în faţa lui Dumnezeu omul are întotdeauna nedreptate şi că adevărul acesta e înălţător, întrucât e mai bine să se resemneze şi să-şi păstreze curajul în resemnare decât să deznădăjduiască. Şi de aceea „sfera etică este numai o sferă de trecere, iar expresia ei cea mai înaltă e căinţa" şi prin căinţă se face trecerea spre sfera religioasă. Interesant de observat e faptul că spre sfârşitul vieţii Kierkegaard nu mai recunoaşte decât două sfere ale vieţii: sfera estetică şi pe cea religioasă, sau mai corect pe cea creştină. Scopul pământesc al vieţii omeneşti dispare complet, iar năzuinţele omeneşti îşi pierd orice valoare, până ce dispar în neantul pur, pentru a nu mai rămânea decât Absolutul, Veşnicul, Dumnezeu. Consecinţa ultimă a eticii kierkegaardiene este transcendentismul cel mai radical. Prăpastia dintre mărginit şi nemărginit devine infinită, căci în faţa lui Dumnezeu omul se pierde în nimicul păcatului. Tensiunea dintre Dumnezeu şi om e simţită de Kierkegaard în toată grozăvia şi tragicul ei. Patosul kierkegaardian e patosul veşniciei şi e exprimat în acel *Entweder-Oder* al unei alegeri cu greutate de destin.

3) Sfera religioasă a vieţii

Deşi nu avem intenţia să privim critic filosofia kierkegaardiană, totuşi ţinem să spunem că Kierkegaard nu a avut nici o înţelegere pentru idealitatea vieţii; el n-a putut să descopere idealitatea în realitatea vieţii. Hegel ajunsese, graţie categoriei prezentului şi a noţiunii de proces, să arate că în fiecare stadiu al realităţii e prezentă Ideea, Veşnicia, Absolutul. Şi lui Hegel îi reuşeşte acest lucru, pentru că el pleacă de la presupunerea platonică că existenţa în fiinţa ei cea mai adâncă e identică cu gândirea, aşa că el ajunge uşor la identificarea existenţei (Dasein) cu ideea (ideelen Sosein). Hegel nu observase că eliminase din combinaţie un moment foarte important: acel „a fi aşa, real" (das realistische Sosein). Căci numai aşa e posibilă dispariţia deosebirii factice dintre spiritul lui Dumnezeu şi spiritul omului. Kierkegaard urmează drumul invers, plecând de la deosebirea factică dintre Spiritul absolut şi cel mărginit, el ajunge la absolutizarea acestei deosebiri, aşa că el face imposibilă orice înţelegere ontologică a analogiei dintre om şi Dumnezeu. Şi lipsindu-i posibilitatea unei asemenea analogii, Kierkegaard s-a refugiat într-o credinţă paradoxală.

Şi, dacă Kierkegaard n-a simţit tragicul situaţiei în care se găsea, a fost din cauză că pe el nu-l preocupa atât de mult justificarea teoretică filosofică a acestei situaţii, cât mai ales justificarea etică a existenţei insului. De aceea, strigătul: „etica este mai importantă decât toată filo-

1) Toate citatele sunt din *Entweder-Oder*. Sublinierile sunt făcute de autor.

sofia" De aici şi noţiunea unilaterală a eticii riscului necondiţionat, a riscului „sein Selbst zu sein" Din acest punct de vedere va trebui să fie înţeleasă întreaga filosofie religioasă a lui Kierkegaard. Căci, cu o unilateralitate voită, Kierkegaard afirmă tocmai contrarul lui Hegel. În loc de conţinutul spiritual nemărginit al Eului, Eul nu mai e văzut de Kierkegaard decât ca o nemărginită pasiune spre existenţa proprie. În locul noţiunii de spirit obiectiv, Kierkegaard pune adevărul subiectiv. Şi, dacă el n-ar admite cel puţin în credinţă - după cum vom arăta mai departe - necesitatea şi veşnicia naturii spirituale, subiectivismul şi individualismul cel mai deznădăjduitor ar fi inevitabile[1]. Dacă adevărul este spirit, atunci adevărul este interiorizare sau transformarea subiectului în sine însuşi. Spiritul e interiorizare, interiorizarea e subiectivitate, subiectivitatea e pasiune şi în maximul ei subiectivitatea e pasiunea nemărginit interesată la fericirea veşnică[2]. Şi în acest sens subiectivitatea e adevărul. Căci numai riscul mărturisirii posibilităţii proprii duce la o realitate veritabilă. Singura realitate e aceea în care insul renunţă la toate posibilităţile şi se identifică cu ceea ce gândeşte, pentru a exista în acest gândit[3].

Şi pasiunea existenţei proprii împinge pe individ atât de departe, încât acesta ajunge până la graniţa cea mai exterioară a autonomiei până la punctul în care el se comportă ca un spirit. Căci, pentru Kierkegaard, spiritul ca atare nu e altceva decât raportul cu Absolutul, în sensul că Absolutul sau Dumnezeu mărgineşte în graniţe precise omenescul[4] Acesta e drumul pe care tipul etic ajunge, în năzuinţa după desăvârşire, la Dumnezeu. Iar a vedea pe Dumnezeu înseamnă a recunoaşte că Acesta e absolut deosebit de om: înseamnă a vedea omenescul în absoluta lui deosebire faţă de Dumnzeu[5]. Numai voinţa absolută spre interiorizare poate face experienţa opoziţiei proprii a Absolutului. Numai aici e posibilă suferinţa cea mai înaltă, căci adevărata existenţă e suferinţa adâncă şi mare. Omului, care aparţine tipului estetic, îi produc durere şi suferinţă numai contrazicerile exterioare. Tipul etic poartă, însă, contrazicerea în existenţa sa proprie. Numai acesta simte tragicul unei dureri duble: a durerii că personalitatea sa e, în raport cu Dumnezeu, complet neputincioasă şi că eroismul îndeplinirii datoriei se risipeşte în van. Opoziţia cu Dumnezeu îl aruncă pe om în nemărginirea nimicului şi-l sileşte la o hotărâre: „Hibrys des unbedingten Selbstseins oder Demut und Erfurcht vor dem lebendigen Gott", cum cu drept cuvânt zice un biograf al lui Kierkegaard.

Toate cele spuse până aici ne îndreptăţesc să spunem că în etica kierkegaardiană ni se revelează un stil de viaţă profund ascetic; un stil al sfinţeniei unui călugăr ce vrea să cucerească cu forţa împărăţia cerurilor. E un stil de viaţă care nu-şi are locul decât într-o etică religioasă, căci insul nu-şi poate păstra realitatea personală decât în raportul cu un Dumnezeu personal[6].

Atât în raportul insului cu Dumnezeu, cât şi prin fericirea cea veşnică, Kierkegaard vede un scop absolut al vieţii omeneşti. În sfera religioasă insul are de-a face nu numai cu realitatea sa, ci şi cu o realitate absolută: cu Dumnezeu. Şi pentru că în faţa acestei realităţi omul face experienţa nimicului existenţei sale terestre, se naşte în sufletul său o suferinţă fără de mar-

1) *Philosophische Brocken*, pag. 163.
2) Ibidem, pag. 127.
3) *Nachschrift*, pag. 35, 107.
4) Ibidem, pag. 204, 212.
5) Ibidem, pag. 167.
6) Ideea aceasta o vom regăsi în teologia dialectică - în special la Gogarten. Vezi Dr. Nic. Balca, *Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart*, Weimar, 1934.

gini. „În timp ce existența estetică constă în plăcere, iar existența etică în luptă, existența religioasă înseamnă suferință, dar nu suferința numai ca un moment trecător, ci ca o acompaniere continuă a vieții, zice Kierkegaard în „Nachschrift" Raportul cu Dumnezeu este un raport cu o ființă deosebită absolut de om; o ființă ce nu este nici un ideal omenesc și nici un superlativ al omului și care totuși trebuie să domnească în interiorul acestuia. De aici rezultă mereu o dualitate în ființa omului, care creează în sufletul acestuia mereu noi suferințe. Căci după Kierkegaard, problema nu este evoluția și înnobilarea naturii omenești, așadar nu „ridicarea realității la idealitate", ci „introducerea idealității în realitate", sădirea în natură a unui element absolut nou - un element care e tot așa de dușman naturii cum e absolutul față de relativ. Absolutul e crud, pentru că el are pretenții absolute.

Prin această concepție religioasă, care nu este altceva decât o radicalizare a principiului protestant „sola fide", Kierkegaard rupe orice legătură între finit și infinit, ceea ce înseamnă o totală devalorizare a umanului și o completă falsificare a noțiunii de Dumnezeu[1]. Căci ce înseamnă un ins care n-are posibilitate să se ridice în întâmpinarea lui Dumnezeu! Desigur, spiritul mărginit nu poate deveni nemărginit, chiar dacă și-ar îmbogăți cuprinsurile cu toate comorile științei. Și totuși el nu poate fi mulțumit cu cunoștințe mărginite, căci el tinde, din năzuințe naturale, ca prin cunoașterea adevărului veșnic să agonisească viața în veșnicie.

În concepția religioasă a lui Kierkegaard se deosebesc două forme principale atât de deosebite, încât trecerea de la una la alta nu e posibilă decât printr-un salt. Cea dintâi formă de religiozitate este religiozitatea A - cum o numește Kierkegaard[2] - și care nu înseamnă altceva decât o formă de viață religioasă fundamentată pe imanență, pe credința că Absolutul se revelează în continuitatea naturală a lumii. Este religia care își are obârșia în granițele omenescului - în marginile rațiunii, zice Kant. În „Philosophische Brocken" Kierkegaard consideră pe Socrate ca pe tipul cel mai reprezentativ al acestui fel de religiozitate, la care de altfel poate ajunge orice om, dacă urmează principiul socratic „cunoaște-te pe tine însuți" În scrutarea întinselor zări ale interiorului său omul întâlnește nemărginirea și veșnicia.

Caracteristica religiozității A este că individul găsește adevărul veșnic în sine însuși, că raportul cu Dumnezeu e găsit de individ în interiorul subiectivității"[3]. Dar mai există și un alt fel de religiozitate, care ar putea fi numită transcendentă și care își găsește expresia în religiozitatea creștină. Kierkegaard o numește religiozitatea B. În acest fel de religiozitate suferința rațiunii atinge proporții cosmice, căci aici e vorba de raportul omului cu o realitate suprarațională, cu o credință în realitatea absurdului și deci a araționalului. Căci creștinismul este cu totul altceva decât o religie imanentă, în care omul să descopere adevărul în sine însuși, ci după creștinism adevărul îi este comunicat omului de un alt „învățător". Și acest învățător este Hristos. Raționalizării hegeliene a creștinismului Kierkegaard îi răspunde cu teoria paradoxului. „Creștinismul nu este o teorie sau învățătură despre unitatea Dumnezeiescului cu omenescul, despre subiect și obiect. Dacă creștinismul ar fi o învățătură, atunci raportul cu el n-ar mai fi un raport al credinței; cu o învățătură cineva nu poate avea decât un raport intelectual. De aceea creștinismul nu este o învățătură, ci faptul că Dumnezeu a luat forme omenești"[4].

1) Kierkegaard face aceeași greșeală ca și Luther confundând *Allwirksamkeit Gottes* cu *Alleinwirksamkeit Gottes*. S-ar putea găsi aici multe apropieri între Schopenhauer și Kierkegaard.

2) *Nachschrift*, pag. 216.

3) Vezi ibidem., pag. 219, 221. Ibidem, pag. 221. Ibidem, pag, 216.

4) Ibidem, pag. 24, 222.

Omul - care se găseşte în neadevăr - nu poate înţelege adevărul şi de aceea e necesar ca un învăţător să-i dea omului acesta o nouă natură şi să-l readucă în adevăr. Dumnezeu n-a putut mântui lumea decât numai venind printre oameni ca om, pentru a trăi o existenţă pământească. Ceea ce înseamnă că Veşnicul, Dumnezeu, a apărut în timp, într-o formă istorică ca un om. Şi de aceea revelaţia generală, despre care vorbesc filosofii, nu e posibilă, căci Absolutul a pătruns mărginitul într-un timp hotărât în care Veşnicul s-a unit cu istoricul.

Aşadar, Hristos a fost om şi totuşi Dumnezeu. Şi acest fapt e pentru Kierkegaard un *paradox absolut*, un *absurd desăvârşit*[1]. Absurdul, de care e vorba aici, cuprinde contrazicerea că numai ceva care e contra oricărei raţiuni omeneşti poate deveni istoric, a devenit istoric". În clipa în care raţiunea, speculaţia, încearcă să explice acest paradox, ea identifică *naşterea Veşnicului în timp* cu o *veşnică naştere*, sau mai corect cu o veşnică devenire.

În religiozitatea B obiectul credinţei este acest paradox; contrazicerea absolută, absurdul. Şi spre acest obiect nu există nici un drum raţional. După Kierkegaard, actul credinţei nu este nici un act al cunoaşterii şi nici al voinţei, ceea ce înseamnă că ea nu este un rezultat al sforţărilor omeneşti, ci este un dar al lui Dumnezeu. Numai printr-o revelaţie, prin paradoxul întrupării, omul poate să descopere totala schimbare a naturii sale. Şi cu aceasta legătura între orice concepţie umană despre viaţă şi creştinism e ruptă. Kierkegaard sapă între filosofie şi creştinism o prăpastie de netrecut. „Religia paradoxului aşază o opoziţie absolută între existenţă şi veşnicie, căci tocmai fiindcă Veşnicul e într-un moment în istoric, e expresia cea mai evidentă că existenţa e părăsită de imanenţa ascunsă a Veşniciei"[2].

Pe Kierkegaard nu-l înfricoşează nici o imagine când e vorba să arate ce înseamnă a fi creştin adevărat. Căci, după cum am amintit deja, întrebarea care chinuie sufletul mare al acestui danez este: cum pot eu deveni creştin? Şi el răspunde la această întrebare foarte precis: a fi creştin înseamnă a muri vremelniciei. O asemenea moarte e împreunată cu o suferinţă cumplită, care durează întreaga viaţă. Şi de aceea Kierkegaard accentuează mereu că suferinţa e caracteristica fiinţială a vieţii religioase. Creştinismul nu este, după Kierkegaard, o atitudine blândă şi mângâietoare, ci el este severitate şi neîndurare. E adevărat că Dumnezeul creştin e tatăl ceresc al oamenilor, dar ca acela care e contrarul absolut al acestora, el e „duşmanul de moarte al omului, căci el veghează ca nici o dorinţă a omului să nu se realizeze, ci tocmai de ceea ce se teme acesta să i se împlinească"

Aşa că Kierkegaard descrie un om religios care nu e numai un duşman neînduplecat al ştiinţei şi al culturii, ci care neagă orice valoare a vieţii spirituale şi sociale[3]. Şi din acest punct de vedere Kierkegaard se ridică şi împotriva bisericii. El găseşte că biserica a falsificat complet creştinismul adevărat al Noului Testament. În loc ca biserica să influenţeze viaţa omului în sensul creştinismului adevărat, al acelui creştinism care e duşmanul oricărei activităţi culturale omeneşti, ea a încheiat compromisuri cu puterile goale de sens ale colbului, ducând prin aceasta la confuzia dintre cele două sfere absolut deosebite ale vieţii. Aşa s-a ajuns la o cultură creştină, la un stat creştin, la o familie creştină etc., fără să se observe că toate acestea nu sunt decât *contradictiones in adjecto*, căci între creştinism şi omenesc este o

1) "Paradoxul constă în aceea că Dumnezeu a devenit om" Vezi ibidem. pag. 236.
2) Ibidem. pag. 229.
3) În această privinţă teologia dialectică e o continuatoare a lui Kierkegaard. *Comp Gogarten, Ilusionen*, Jena 1928 şi *Glaube und Wirklichkeit*, Jena 1928. Brunner, Die Grenzen der Humanität, 1928.

prăpastie de netrecut. Toată activitatea harismatică a bisericii e considerată de Kierkegaard drept o falsificare a religiozității adevărate[1]. Nimeni n-a judecat vreodată mai aspru și mai pătimaș lucrul bisericii decât acest mare revoltat, care nu voia să fie decât un simplu creștin. Lucrările lui din a doua perioadă a vieții sunt pline de veninul și patima pe care Kierkegaard le aruncă împotriva bisericii și a slujitorilor ei, care au trădat creștinismul![2].

Kierkegaard a mai încercat să arate că atât în domeniul rațiunii teoretice, cât și în al celei practice, umanul nu poate fi unit cu creștinismul. Aceste două sfere se comportă una față de alta ca focul și apa. Acolo unde domnește una, cealaltă trebuie să dispară. Și totuși se pretinde ca acestea să fie unite într-o singură persoană? Desigur, dar atunci urmarea acestei uniri este o suferință supraomenească. Și care este motivul ce determină pe om să aleagă această suferință? Kierkegaard răspunde: conștiința păcatului. Căci în clipa în care omul face experiența nemărginitei lui vini în fața Veșniciei, nu-i mai rămâne altă alegere decât completa negare a omului natural și acceptarea suferinței.

Conștiința păcatului nu se poate naște însă decât în lumina revelației divine, căci abia în această lumină omul vede că ființa lui e păcatul: e natura pe care omul singur și-a ales-o. Alegerea aceasta este ceea ce se numește „păcat originar", o noțiune care nu poate fi niciodată înțeleasă, tocmai pentru că este un paradox. E o potrivire admirabilă: *prin conștiința paradoxală a păcatului omul e împins în brațele paradoxului absolut care unește Veșnicia cu timpul.*

Din cele de până aici se poate vedea clar că, în ceea ce privește „stadiile" kierkegaardiene, măsura după care acestea sunt valorificate e suferința. Și de aceea, dacă Kierkegaard ar fi descoperit o altă formă de viață în care să fie posibilă o suferință și mai înaltă decât în sfera creștină, atunci el s-ar fi declarat pentru aceasta. Căci important nu este conținutul unei forme de viață, ci măsura în care aceasta poate să intensifice pasiunea. „Hotărâtoare este pasiunea nemărginirii, și nu conținutul ei, căci conținutul ei este ea însăși", ceea ce înseamnă că „fericirea veșnică ca bunul cel mai absolut nu poate fi definită decât prin modul de dobândire a acesteia"

Kierkegaard e un filosof nu numai ca estetician, etician sau teolog, cât mai ales ca metafizician. Căci, după cele arătate până aici, se poate ușor constata că Kierkegaard e întemeietorul filosofiei existențiale contemporane. El e inițiatorul realismului existențial care a reluat lupta contra idealismului speculativ. Nimeni n-a văzut mai clar decât el prăpăstiile spre care duce acest sistem și nimeni n-a arătat mai mult decât Kierkegaard importanța existenței insului. Metafizica hegeliană era o estetică; ea era o teorie intelectualistă a posibilității. Și Kierkegaard opune acestei teorii fantastice a posibilității sforțarea nemărginită a realizării existenței în fața lui Dumnezeu. Kierkegaard e un metafizician al existenței, pentru care transpunerea realului în posibil, în ideal, e o iluzie.

Necunoscut multă vreme în istoria filosofiei, din cauză că opera lui n-a fost tradusă într-o limbă europeană decât târziu, Kierkegaard va deveni punctul central al interesului nu numai filosofic, dar chiar și teologic. Am putea spune că grație acestui Augustin modern s-a primenit atmosfera pentru o metafizică creștină. El e gânditorul care, prin trăznetele și fulgerele aruncate împotriva lui Hegel, a curățit orizonturile câmpului pe care avea să se petreacă mai târziu cel mai năvalnic iureș antiidealist.

1) Vezi, *Der Augenblick, Band* 12, pag. 65, 69 și m.d.

2) E vorba aici de *Einübung im Christentum, Krankheit zum Tode* și *Der Angenblick.*

MARTIN HEIDEGGER

de Virgil Bogdan

Cu „Sein und Zeit" al lui Martin Heidegger (n.1889 - m.1976, profesor la Freiburg), motivul ontologic - esențial întregii fenomenologii - devine obiectul unei cercetări proprii. Problema lui Heidegger este problema care „a oprit răsuflarea" lui Platon şi Aristotel - problema esenței *ființei*, căreia Heidegger preferă să-i dea formularea: problema sensului ființei (Sinn von Sein). Nu mai este vorba aici, ca în ontologia scheleriană, de o cercetare asupra ceea ce Husserl numea „ontologii *materiale*" Este vorba nu de existență (das Seiende), ci de „das Sein" - de *ființa în sine*, - comună oricărei existențe. Problematica ontologică - fixată de filosofia grecească - renăscută în discuția medievală între nominaliști şi realiști, reconstruită de Descartes prin cogito ergo sum, este încă obscură: *ființa* în sine apare ca „der leerste Begriff", conceptul cel mai gol (Hegel: das unbestimmte Unmittelbare) - sau ca un concept „de la sine înțeles" sau ca un concept care nu se poate defini. În realitate, întreaga istorie a ontologiei a urmat fixarea conceptuală antică, a rămas o discuție abstractă de concepte, în direcția fixată de ontologia antică. În timpurile moderne, interesul pentru problema ontologică a fost pierdut tot mai mult.

Acest interes trebuie reînviat. Pentru Heidegger, problema *ființei* are o structură bogată, cea mai bogată, însă cea mai ascunsă. A o lumina, a o face clară, vizibilă este urgent. Ontic, toată structura ştiințifică este fondată pe sensul pe care îl are *„Ființa"* (Sinn von Sein). În crizele fundamentelor ştiinței (şi aceste crize fac vitalitatea, asigură progresul fiecărei ştiințe) cercetarea ontologică devine indispensabilă. Etica de altă parte - modul nostru de a fi aici - sensul existenței noastre au nevoie de o clarificare a noțiunii de *a fi*. Noțiunea „ascunsă", *ființa* în sine are nevoie, pentru ca sensul ei să fie înțeles, de o „dezvăluire" a întregii sale problematici.

Aceasta nu poate fi făcută, după Heidegger, decât căutând „sensul de a fi" al ființei într-o *existență* (ein Seiendes) a cărei *esență* însăşi este de *a fi*, a unei existențe „exemplare" (în sensul husserlian) şi această existență privilegiată este însăşi existența noastră, pe care Heidegger o numeşte *Dasein* (*Das Dasein ist Seiendes dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*).

Ontologia clasică - fixată, pentru întreaga istorie a filosofiei, de către gândirea greacă - îşi are punctul de plecare în considerarea lumii exterioare, a lucrurilor care ne înconjoară; dar „lucrurile" nu sunt decât punctul de intersecție a relațiilor noastre cu ele. Dezvăluirea „ființei lor" (Sein) nu poate fi completă - în independență de noi; apoi, ele sunt definite prin esența lor numai (Sosein); în singură existența noastră proprie, *esența se sfârşeşte odată cu existența*: este existența în care „seinem Sein um dieses selbst geht" Este existența de care suntem ontic - ireal - mai aproape, dar tocmai prin aceasta „ontologic" mai departe; dar este singura care se poate „dezvălui" în întregime.

Heidegger va întrebuința deci termenul de „categorii" pentru legile generale ale lumii - va întrebuința termenul de „existențial" pentru legile fundamentale ale structurii existenței noastre (Dasein). Ontologia sa va fi un proces de descoperire a structurii existenței proprii; în acest proces, se va arăta, la capătul final, ce înseamnă „a fi" (Sinn von Sein).

Sensul *ființei*, al existenței noastre, este ascuns. Totuși, el se relevă în formele obișnuite ale existenței noastre (acțiune, simțire, înțelegere, limbaj etc.), care, toate, închid existența (a fi). Acestea sunt accesibile cercetării fenomenologice. Fenomenologia înlătură orice construcții anterioare, lasă să se vadă fenomenele așa cum sunt, merge direct la *fapte*, „zu den Tatsachen selbst". Fenomen este ceea ce apare. Logos, la Aristotel - a lăsa să se vadă. Fenomenologia va lăsa să se vadă „despre ce este vorba"; *ontologia nu este posibilă decât ca fenomenologie* (a structurilor existenței noastre); - fenomene care revelează „ein Sinn" - în sensul husserlian; de altă parte, orice fenomenologie, descoperitoare de esențe (Wesenheiten), este ontologie. (Sachlich genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden: Ontologie").

Structurile obișnuite ale existenței noastre au un sens ascuns. În ele, sensul existenței - și apoi sensul de *a fi* - nu se relevă în mod imediat; este de multe ori uitat, altă dată nedescoperit, altă dată revelat și apoi ascuns din nou: totuși, câtă „aparență", atâta „ființă"

Acest mod în care existența se revelează (erschliesst sich) și se ascunde apoi din nou este, poate, cel mai frecvent: toate doctrinele mari cuprind un „adevăr" asupra existenței: ceea ce a văzut un Platon, un Aristotel, un Augustin, un Pascal, un Nietzsche, un Kierkegaard sunt revelații parțiale asupra sensului existenței, ascunse iar apoi în banalizarea istoriei culturii pe care o tragem după noi. Scopul pe care și-l propune Heidegger este văzut astfel în toată amploarea lui: Toate motivele mari care au contat în istoria umanității, care au în ele o revelație asupra existenței, trebuie îmbinate, - interpretate ontologic, sensul lor parțial făcut unitar într-o concepție unică -- a existenței. Pentru concentrarea lor, pentru a salva revelațiile adevărate, va fi nevoie de o „distrugere" a întregii ontologii clasice (Destruktion der Ontologie). Această distrugere va forma obiectul vol. II din *Sein und Zeit*, din care, sau ca introducere la care, Heidegger nu a publicat până astăzi decât un fragment „Kant und das Problem der Metaphysik" În vol. I nu este vorba decât de examinarea structurilor existenței, așa cum ni le dă o cercetare fenomenologică concretă (fără teoriile emise asupra ei).

Însă cercetarea fenomenologică nu este suficientă: ea ne dă numai *esența* structurilor fundamentale pe care le găsim în existența noastră, nu însă *sensul lor ascuns*. Un pas mai departe este făcut dacă distingem între existența *obișnuită*, existența noastră banală de toate zilele (alltägliche Existenz) în care trăim mai mult la suprafață, și existența adâncă, personală (eigentliche Existenz), momente în care trăim profund sensul autentic, unic, al existenței fiecăruia dintre noi. Fenomenologia va descrie și aici, va vedea în esența lor aceste moduri de *a fi*. În *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers vorbise deja de ceea ce numea *Grenzsituationen*, situații-limită în care suntem aproape în întreaga noastră existență: în fața morții - vina morală - suferința. Suntem mai aproape de revelarea existenței noastre, dar nu am găsit încă, în ele, sensul de a fi; metoda fenomenologică are nevoie de o completare: structurile văzute esențial, fenomenologic, ale existenței de toate zilele și ale existenței profunde trebuie *interpretate*, „făcute luminoase, străvezii" Trebuie găsit „sensul" lor: este obiectul *hermeneuticii* heideggeriene: trebuie „deschis", degajat, sensul structurilor pe care le găsim în existență.

Drumul ontologiei lui Heidegger este astfel fixat: pentru a înțelege ceea ce este „a fi", trebuie să vedem clar asupra singurei ființe a cărei esență însăși este de a fi, a eului propriu. Toate formele de a fi ale eului nostru trebuie însă „interpretate", dezvăluite în sensul lor profund, raportate unele la altele în modul de *fondare* (sensul husserlian) a lor una pe alta; planurile de la suprafață capătă sensul lor de la planurile profunde și acestea, în ultima

analiză, de la „sensul de a fi". Fenomenologia existenţială ia astfel o formă dialectică - dialectică opusă dialecticii hegeliene - o dialectică a concretului şi în care nimic nu este neglijat din ceea ce poate da „sensul" formelor variate în care trăim (în care *„suntem"*): nici analiza filologică pe care Heidegger o întrebuinţează foarte des pentru a găsi un punct de plecare pentru analiza hermeneutică, în sensul obişnuit al vorbirii curente, al fenomenului studiat - nici „eine deutende Psychologie", o psihologie care caută în orice fenomen sensul ontic şi care nu are nimic comun nici cu psihologia ştiinţifică - pe care, tot într-o filosofie existenţială", o întrebuinţează Jaspers - nici cu „erklärende Psychologie" a lui Dilthey.

Caracteristicile „filosofiei existenţiale" pot fi degajate acum: ea nu trebuie confundată cu o „antropologie filosofică", deşi materia analizată este aceeaşi: existenţa omului şi întrebarea despre sensul existenţei este similară: ce este omul? *Intenţia* filosofiei existenţiale este însă alta: analiza existenţei omului este numai un punct de plecare, privilegiat, „exemplarisch", fiindcă existenţa noastră are singură o superioritate (Vorrang) a existenţei asupra esenţei (ne interesează întâi de a fi, de a exista) şi apoi are caracterul de *a fi a mea* (Jemeinigkeit); scopul însă al cercetării este altul: este găsirea, prin revelarea în această existenţă a mea, a sensului de *a fi*, a ce este *fiinţa*, a ce înseamnă, în general, *a fi*.

De altă parte, alt caracter distinctiv al filosofiei existenţiale (aceasta faţă de toată ontologia veche): analiza existenţială va avea ca obiect *atitudinea integrală* a existenţei în faţa lumii. Nu mai este vorba în filosofia existenţială de cunoaşterea unui „obiect" de către „subiect", nu numai raţiunea *teoretică* este în joc, ca în vechea ontologie. *Existenţa* nu este numai raţiune; este şi raţiune, înţelegere, dar şi simţire şi acţiune. Speculaţia pur raţională (a relaţiilor dintre subiect şi obiect) nu ne poate spune ce înseamnă sensul lui *a fi*, ci numai analiza atitudinii integrale a existenţei faţă de lume. Relaţiile stabilite raţional, abstract, nu au sens (în această privinţă Heidegger a profitat mult de ontologia lui Scheler), de aici, imposibilitatea soluţionării definitive a „aporiilor" filosofice - şi de aici iar insuficienţa cu care a fost pusă până acum problema ontologică - de aici concluzia că „fiinţa în sine" este cea mai goală noţiune şi lipsa de înţelegere pentru noţiunea de *Sinn* von Sein.

Existenţa care trebuie analizată „suntem noi înşine" *„Das Sein dieses Seienden ist je meines"* Eu mă găsesc într-o lume de lucruri, de fenomene. „A fi într-o lume" - *in der Welt sein* - este o caracteristică fundamentală a existenţei (*Dasein*). Lumea trebuie deci considerată ca un „existenţial", o structură fundamentală a existenţei (existenziale Bestimmung des Daseins), ea nu poate fi descoperită decât de Existenţă (Dasein) - aceasta nu înseamnă „subiectivism" - dependenţă a lumii faţă de Eu; este numai menţinerea în fenomen, în ce ne apare (existenţa noastră *în lume*) şi constatarea structurii fenomenului, în care *Lumea* apare ca o parte constitutivă. Adâncind structura fenomenului *lume* nu părăsim, pentru aceasta, analitica existenţială. Din contră, ontologia care pleacă de la lumea exterioară - de la „categoriile" ei - „sare peste" fenomenul lume (überspringt): aceasta este numai pentru fiinţa care există. Acest principiu odată stabilit, analiza fenomenului *lume* este deschisă analiticii existenţiale; aceasta porneşte de la existenţa noastră „de toate zilele". Lumea ne este dată în toate formele pe care le poate lua conduita practică (*Besorgen*). Primar dat este *das Zuhandene*, lucrul pe care îl luăm în mână, îl întrebuinţăm, cu care avem ceva de lucru, cu care lucrăm. Însă lângă obiectele cu care venim în atingere sunt cele „care nu ne sar imediat în ochi (*unauffällig - unaufdringlich*) - pe care nu le putem întrebuinţa (*bewenden*) imediat; ele ne revelează că lumea este mai bogată, că are un „în sine". *Das Zuhandene* - lucrul cu care

lucrăm, este fondat în *das Vorhandene* (o prezență - termenul întrebuințat de Husserl în *Ideen*) care ne revelează totalitatea materiei lumii; ceea ce „nu se anunță imediat" (sich nicht meldet) este drumul care ne conduce către ființa în sine (das An-sich-sein) a lumii, a cărei structură ontologică este „substanțialitatea" (substanță, pentru Heidegger = *ein Seiendes das so ist, dass es, um zu sein, kein anderes Sein bedarf*). O examinare a ontologiei carteziene (punctul de plecare este asemănător în *cogito* - însă, după Heidegger, Descartes a stricat totul acordând lui *cogito* un substrat substanțial) permite lui Heidegger să precizeze ideea sa despre spațiu. Ideea carteziană a spațiului este rezultatul unei sublimări raționalizate. Heidegger se menține, fenomenologic, în *concret*. Pentru el, în orice existență (ființă-Dasein) există o tendință de a se apropia, caută să învingă depărtarea (să apuce lucruri etc.). Depărtarea este unul din factorii care duc la convingerea că lumea există în sine - că depărtarea lucrurilor este *spațiul*. Atribuim spațiului o existență în sine, „lumea este în spațiu" - sau, în teoriile filosofice, spațiul devine „subiectiv", Spațiul este al „lumii", dar „lumea" este a existenței (Dasein) ca structură constitutivă. „Spațiul nu este în subiect, nici lumea nu este în spațiu; se poate spune mai mult că *spațiul este în lume*, așa cum o indică analiza fenomenologică primară a existenței noastre „a fi în lume" Tot ce poate spune această primă analiză este că lucrurile, aspectele lumii au o importanță, un sens (Bedeutung) sau sensuri, în legătură cu acțiunea noastră posibilă asupra lor.

Dar analiza fenomenologică primară ne mai dă o dată extrem de importantă (vezi și Husserl, Ideen, Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung - Ich und meine Umwelt). Nu suntem singuri pe lume, trăim împreună cu alții (Mit-sein - Mit-da-sein) (aici - și influența lui Scheler pentru care realitatea celorlalți este anterioară realității lucrurilor). Ceilalți au o ființă care se distinge ușor de lucruri - seamănă cu a noastră - au un *Dasein* al lor - pe care îl simțim prin „Einfühlung" Și aici un exemplu tip de „deutende Psychologie" heideggeriană - de psihologie care descoperă ontologicul. Nu procesul de „Einfühlung" constitue - ca la Scheler - faptul de a fi împreună, ci înțelegerea celorlalți este fondată - ontologic, - pe Mit-Sein. Importanța semenilor noștri ca factori ai datei fenomenologice primare *a fi în lume* este enormă. Ea dă un răspuns la întrebarea „cine este existența noastră" (*Wer des Daseins*). Nu suntem noi, *individual, ci în modul de a fi al tuturor*. În existența noastră obișnuită, de toate zilele (alltägliche Existenz), *ființa* existenței noastre este formată mai mult de ideile, interesele, sentimentele persoanei colective în care trăim - de ceea ce Heidegger numește *das Man*, „*man* singt" „*man* arbeitet - pronumele impersonal substantivat - și care indică că modul de a fi zilnic este nu al nostru, ci al tuturor. Gândim ca ceilalți, simțim ca ceilalți, lucrăm ca ceilalți, este existența ne-autentică (die un-eigentliche Existenz). Semenii noștrii exercită asupra noastră o influență care este *liniștitoare*, fiindcă ne iau răspunderea celor mai multe din actele noastre, pe care le facem, „ca și ceilalți" Această ființă anonimă este deci ființa noastră în existența ei de toate zilele. Caracterele ei „a pune totul într-una (Durchschnittlikeit) „a nivela" (Einebnung) - o tendință de a lua toate lucrurile superficial, ușor; este o despovărare de *ființă* pe care o avem în noi (Seinentlastung) - de aceea o „liniștire". Toate aceste considerații, etice în fond, nu au o intenție etică, nu este vorba de o „umilință" în „modul de a fi ca alții". Este o constatare - *un mod al nostru de a fi* - intuiția este ontologică: a descoperi ce înseamnă *a fi* în modurile curente în care suntem: suntem ca ceilalți (Man) sau în modul existenței personale, autentice, „ființa care se regăsește (influența lui Kierkegaard și Nietzsche).

Lumea - cu lucrurile (Vorhandenes) și cu semenii noștrii (Man) formează fenomenul

primar: el trebuie adâncit, structurile lui făcute „vizibile" - adică trebuie să descoperim sensul adânc al lui *Da* din *Da*-sein, tot ce implică acest fapt, că suntem aici, pe lume. Tocmai în ceea ce pare mai de la sine înţeles (selbstverständlich) îşi va găsi analiza existenţială problematica ei. Hermeneutică înseamnă „a scoate la iveală".

Lumea este conturată pentru noi de „stări" - de cum ne simţim faţă de ea (Befindlichkeit), apoi de modul în care o putem înţelege (Verstehen). Atitudinea existenţială este o atitudine integrală, deci şi afectivă; modurile variate „în care suntem dispuşi" - aceasta este Befindlichkeit, ne apropie sau ne depărtează de lume - ele sunt revelatoare pentru structura adâncă a faptului de a fi într-o lume; de exemplu *frica*, frica nu poate fi decât a unei existenţe „a cărei *fiinţă* însăşi este în joc odată cu existenţa". Din fenomene concrete care par naturale - înţelese în esenţa lor ontologică - Heidegger ne face să vedem structuri largi, de dimensiuni cosmice, ale existenţei. Frica ne revelează, prin excelenţă, *căderea* noastră în lume; suntem „predaţi" lumii, suntem căzuţi în lume, existenţa noastră este *„aruncată"* în lume (Geworfenheit); astfel este făcută clară constituţia esenţială a faptului că suntem aici - Da (a corelaţiei dintre Da şi Sein = *a fi într-o lume*). Nu este aici vorba de teologie, „omul căzut": concepţia teologică cuprinde însă un adevăr „existenţial", un sens ontologic.

Atitudinea de *înţelegere* (Verstehen) faţă de lume revelează alt caracter propriu al lui Da (*a fi în lume*). G. Simmel vorbise deja, în cele 4 capitole metafizice scrise înaintea morţii, de viaţă ca ceva ce se depăşeşte continuu pe ea însăşi, care devine „mehr-als-Leben", creându-şi, continuu, graniţe noi. După o schemă asemănătoare, existenţa este pentru Heidegger *„standig* „mehr" als es tatsächlich ist" - este totdeauna *mai mult* decât este de fapt. Heidegger vorbeşte despre *Sein-können* (existenţa cuprinde şi *ce poate fi*). În faţa lumii această „posibilitate de a fi" constituie *înţelegerea* - ea dă „planul" lucrurilor înţelese, ne revelează lumea în întregimea ei. A înţelege nu este decât un mod de a putea fi, dar care nu este conştientă de tendinţa ei ontologică; ea se rezolvă în Auslegung (explicare) („*ceva* înţeles ca *ceva*"), raportare a necunoscutului asupra cunoscutului şi a exprima în *vorbire*, în predicaţiune (Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung). *Da* apare ca *înţeles* şi *explicat*: o lume existând pentru ea, în care suntem „căzuţi"

Existenţa nu este însă numai „aruncată" în lume - este căzută (verfallen) şi în fiinţa anonimă a Man-ului. Dasein, existenţa proprie, este data ontologică fundamentală: *suntem*. Dar trăim depărtaţi de noi, pierduţi în lucrurile lumii exterioare (toată atenţia noastră este pentru lucruri), pierduţi în lumea semenilor noştri, în modul de a fi „ca alţii" - deci, ontologic, departe de *fiinţa* în sine, a noastră. În modul de a fi „ca ceilalţi" tot ce are în noi o intenţie ontologică este descărcată de greutatea ei: vorbirea devine *„das Gerede"*; vorbim, la suprafaţă „orice despre orice", fără să adâncim lucrurile despre care vorbim (ohne vorgängige Zueignung der Sache); apoi, curiozitatea (Neugier) - „concupiscenţa ochilor", de care vorbeau Augustin şi Pascal, căutarea statornică a „ce este nou", a ce să te scape de *plictiseală* (plictiseală = căutare perpetuă, neadâncită, fără oprire nicăieri) - căutarea statornică a *distracţiei* (Pascal, *divertissement:* la seule chose qui nous éloigne de nos misères est le divertissement et c'est cependant la plus grande de nos misères, car c'est principalement ce qui nous empêche de penser à nous...) - în fine, un alt caracter al modului de a fi cu toţii este die Zweideutigkeit, ambiguitatea; nimic din ceea ce este creat nou nu apare ca nou - i se găsesc *izvoare*, „a fost făcut deja de alţii". Lipsa de autenticitate: fiecare se uită întâi la alţii - ce vor face ceilalţi, ce vor spune ceilalţi „unter der Maske der Nebeneinander spielt ein Gegeneinander".

Ceea ce Heidegger numeşte *cădere* (Verfallen) şi *aruncare* în lume este acum bine conturat. Existenţa fiind „aruncată" în lume, lumea exterioară capătă o importanţă mai mare decât existenţa (Pascal: nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors). Ontologia clasică nici nu vede posibilitatea de a-şi lua un alt punct de plecare decât în *lume* (nici nu vede că aici este o problemă); de altă parte, suntem căzuţi în lumea anonimă a tuturor: acest mod de a fi nu este însă posibil decât pe baza constituţiei fundamentale: Sein-in-einer-Welt. *Da-Sein* este, astfel, în structura lui existenţială, *cădere, aruncare.*

FRIEDRICH NIETZSCHE

de Edgar Papu

Natura deosebită a scrierilor lui Nietzsche (n.1844 - m.1900) se află grupată, în mod obişnuit, pe trei faze. Karl Jaspers, autorul unei bogate monografii asupra filosofului, dă următoarele denumiri acestor etape: 1) *timpul încrederii în cultură şi genii* (până la 1876); 2) *timpul încrederii pozitiviste în ştiinţă* (până la 1881) şi 3) *timpul filosofiei noi* (până la sfârşitul lui 1888).

Prima fază cuprinde ca lucrări mai importante: *Die Geburt der Tragödie* (Naşterea tragediei), compusă între 1869 şi 1871, publicată cu data de 1872, şi *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Consideraţii inactuale), alcătuită din patru părţi: 1) *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller* (David Strauss mărturisitorul şi scriitorul, 1873); 2) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Despre folosul şi neajunşul istoriei pentru viaţă, 1874); 3) *Schopenhauer als Erzieher* (Schopenhauer ca educator, 1874) şi 4) *Richard Wagner in Bayreuth* (1876).

A doua fază (de la 1876 la 1882) cuprinde *Menschliches Allzumenschliches* („Omenesc, prea omenesc" compusă în 1876-1877); *Vermischte Meinungen und Sprüche* („Păreri şi sentinţe amestecate", compusă de la 1876 la 1878, publicată în 1879 ca o continuare la *Menschliches Allzumenschliches*); *Der Wanderer und sein Schatten* („Călătorul şi umbra sa" compusă în 1879, publicată cu data de 1880, ca ultimă parte a lui *Menschliches Allzumenschliches*, reunită cu această lucrare în 1886, spre a-i alcătui al doilea volum) şi *Morgenröthe* („Aurora" publicată în 1881). Aceste scrieri, probabil şi din pricina bolii sale, care-l împiedica de la un efort susţinut, au o formă aforistică, fragmentară.

Ultima fază (de la 1881 la 1888) cuprinde culegerea aforistică *Die fröhliche Wissenschaft* („Ştiinţa veselă" compusă în 1881, publicată în 1882); poemul în proză *Also sprach Zarathustra* („Aşa grăi Zarathustra" în patru părţi, prima şi a doua parte publicate în 1883, a treia parte în 1884, iar ultima în 1885); *Jenseits von Gut und Böse* („Dincolo de bine şi de rău" publicată în 1886), *Zur Genealogie der Moral* („Pentru genealogia moralei" 1887). Ultimul an de lucru al lui Nietzsche, adică 1888, este şi cel mai fecund; în acest scurt interval apar într-o goană febrilă: *Der Fall Wagner* („Cazul Wagner"); *Götzendämmerung* („Asfinţitul idolilor"), *Der Antichrist, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*. Printre operele sale postume, cea mai importantă este *Wille zur Macht* („Voinţa de putere"). Vom încerca o scurtă caracterizare a celor trei momente din cursul gândirii sale.

Prima fază, aceea a „încrederii în cultură şi genii" îşi fixează ca directivă critica faţă de formele vieţii contemporane odată cu admiraţia Greciei antice. Lucrarea reprezentativă este „Naşterea tragediei". Această scriere, cea mai frumoasă a lui Nietzsche, are ca ţel surprinderea

unui moment organic, originar înlăuntrul culturii greceşti, situat în contrast cu tendinţele raţionale inaugurate de Socrate, care pecetluiesc şi spiritualitatea deficientă a lumii contemporane.

Sentimentul primordial, metafizic, al grecului este durerea şi spaima existenţei. Spre a se elibera de această stare apăsătoare, găseşte vechiul elen două căi, una analogă visului, iar cealaltă beţiei. Numai în asemenea ipostaze, el se poate simţi uşurat de povara individualităţii sale. Prima stare se află desemnată prin termenul de *apolinică*, recunoscută în arta statuară greacă şi în spiritul epopeii; Homer apare ca prototip al poetului apolinic. A doua modalitate, cunoscută sub numele de *dionisiacă*, se evidenţiază în înfăptuirile muzicii. Momentul apolinic este acela al contemplării liniştite pe calea visului, la care se sublimează toată durerea de a trăi; momentul dionisiac exprimă, dimpotrivă, ca o beţie colectivă, acea aspiraţie spasmodică a omului de a-şi pierde individualitatea, căutând să reintre în sânul naturii şi să se contopească cu ea - motiv orgiastic ce animă spiritul Bachanalelor. Aceste două replici deosebite la nelinistea metafizică de care era bântuit vechiul grec se află îmbinate în ţesătura tragediei pre-socratice, îndeosebi a lui Eschile. Tragedia întrunea, pe de o parte, calităţile plasticii şi epopeii, iar pe de altă parte atributele lirismului şi muzicii, reprezentând, astfel, cea mai organică încununare a spiritului omenesc. De când, însă, Socrate a început să pună preţ pe raţionament şi dialectică formală, omul a pierdut contactul metafizic cu propria sa existenţă, suferind o diminuare vitală din această înstrăinare de el însuşi.

Pentru a fi reîmprospătat şi în vremea noastră sentimentul unei trăiri autentice, este reclamat ca educator geniul. Acesta îşi află întruchiparea, în primul rând, în persoana lui Schopenhauer („Schopenhauer ca educator"), care opunându-se raţionalismului socratic, încearcă să se apropie pe cale intuitivă de substratul metafizic al existenţei, în vreme ce se adresează omului luat în totalitatea sa; apoi apare Richard Wagner, a cărui dramă muzicală, care caută să întrunească toate artele şi să facă apel la cea mai mare parte din funcţiile sufleteşti ale spectatorului, constitue o reînviere a vechii tragedii greceşti. Numai pe această cale poate fi regenerată omenirea meschină şi laşă a vremurilor noastre, unde predomină tipul „filistinului cultural", sugerat de persoana hegelianului David Strauss.

Prima fază, a entuziasmului şi a încrederii în genii, dă loc - după descurajarea pricinuită de ivirea bolii şi după decepţia provocată de Wagner - unei etape sceptice, critice şi analitice, unde preocuparea metafizică cedează locul unui interes moral-psihologic. Această înclinaţie este îndeobşte deşteptată prin frecventarea moraliştilor francezi, recomandaţi de tânărul său prieten Paul Rée. Aici începe, de fapt, dificultatea gândirii nietzscheene, care exprimată parţial şi aforistic suferă adeseori importante dificultăţi de interpretare. Interesele analitice devin multiple, prelungindu-se ca atare şi în ultima fază a gândirii sale.

Jaspers declară: „Nu există nici o realitate asupra căreia Nietzsche să nu fi spus ceva: din scrierile sale se pot scoate idei aproape despre toate lucrurile mari şi mici, despre stat, religie, morală, ştiinţă, artă, muzică, despre natură, viaţă, boală, despre lucru, bărbat şi femeie, iubire, căsătorie, familie, despre popoare, epoci, istorie, personalităţi istorice, despre ultimele întrebări ale filosofării"[1]. Dar pe Nietzsche însuşi îl surprindem mai târziu în „Ştiinţa veselă" că-şi exprimă o dorinţă a cunoaşterii analitice de proporţii aproape alarmante, neegalate poate decât de întrebările cazuisticii catolice: „S-au stabilit ca obiecte ale cercetării diferitele

1) Karl Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter, 1936, p. 101.

împărţiri ale zilei, succesiunile unei regulate fixări a lucrului, sărbătorii şi odihnei? Se cunosc efectele morale ale alimentelor? (Scandalul care izbucneşte mereu pentru şi contra regimului vegetarian dovedeşte că nu există o asemenea filosofie a hrănirii). S-au adunat experienţele asupra vieţii în comun, d. p. experienţele mânăstirilor? Moravurile învăţaţilor, ale negustorilor, artiştilor, meşteşugarilor şi-au găsit pân-acum cugetătorii lor? Este atât de mult de gândit la aceasta!"

După cum se vede, interesul analitic, verificator, exegetic se află acum pe primul plan al preocupărilor nietzscheene. Din atâtea întrebări se nasc o sumă de răspunsuri scânteietoare, dar lipsite de un acord reciproc. Jaspers întrevede însă o modalitate a coordonării chiar înlăuntrul acestor contradicţii. Ceea ce este negat pe planul raţiunii, alcătuind o infinitate de formule sceptice, îşi află afirmarea pe planul istoricităţii, al devenirii. Pe de altă parte, metamorfoza treptată a ideilor devine lege în cadrul unui efort continuu de adaptare a cugetării la cele mai imperceptibile variaţii dinlăuntrul propriei conştiinţe.

După cum am amintit, preocuparea fundamentală din acest timp este cea morală, iar ca lucrare reprezentativă apare „Menschliches Allzumenschliches". Orice valoare există numai aparent ca atare, nimic nu se înalţă deasupra nivelului obişnuit şi mediocru; totul este omenesc, prea omenesc. Adevărata morală se dovedeşte a fi numai aceea care se neagă pe sine. Scopul moralei fiind tocmai căutarea fanatică a adevărului, această disciplină se găseşte în dilema provocată prin propria sa structură, de a propaga şi constata binele. Deoarece acesta nu există, morala se vede constrânsă să recurgă la formule ipocrite. Prin urmare, adevărata morală corespunde tocmai propriei sale negări; aceasta ar fi singurul mijloc al ieşirii din impas.

De fapt, Nietzsche, după cum vom vedea mai târziu, nu neagă morala, ci numai „o morală", şi anume pe cea creştină. Spre deosebire de idealul creştin al milei şi iubirii, privit ca efectul coaliţiei întreprinse de indivizii mediocri împotriva celor excepţionali şi puternici, Nietzsche iniţiază formula omului superior. În locul unei „morale a sclavilor", aşa cum propagă creştinismul, el doreşte instaurarea unei „morale a stăpânilor", având ca ideal forţa. Jaspers lămureşte ca fiind totuşi normală această postulare a sănătăţii şi puterii la un om pe care suferinţele fizice nu l-au părăsit tot timpul vieţii. Sănătatea reclamată nu este, de fapt, cea organică, ci ea rezultă din armonia şi prosperitatea specială a diferitelor funcţii sufleteşti, care stau la baza personalităţii deosebite.

Această a doua fază pozitivistă, pe lângă influenţa moraliştilor francezi, îndeosebi a lui La Rochefoucault, se mai caracterizează şi prin ataşarea la evoluţionismul lui Spencer. Intuiţia devenirii, atât de scumpă lui Nietzsche, care avea pentru Heraclit cea mai adâncă admiraţie, se îmbină cu ideea de progres. Dar aici trebuie să semnalăm paradoxul dinlăuntrul acestui moment al gândirii nietzscheene. În vreme ce evoluţionismul asociază, cum e şi firesc, ideea de progres cu o concepţie optimistă, la Nietzsche, acelaşi gând al progresului nu poate şi nu trebuie să înlăture pesimismul, atributul aristocratic al omului tare. Numai cei puternici pot privi şi înfrunta durerea existenţei fără s-o acopere cu vălul iluziei. Pe când în prima fază el aducea elogii spiritului grecesc, fiindcă a ştiut să se ridice pe două minunate căi deasupra restriştei ce o oferă viaţa vidată de conţinutul ei metafizic, acum priveşte, dimpotrivă, ca o marcă de noblete, sfidarea pieptişă a oricărei suferinţe. Prin urmare, cu aderenţe spenceriene în ceea ce priveşte progresul, filosoful păstrează totuşi în adâncul sufletului pesimismul lui Heraclit, revelatorul veşnicei deveniri. Din acest aliaj pur temperamental va ţâşni viziunea supraomului, pe care-l vom vedea vorbind cu cea mai adâncă elocvenţă prin gura lui Zarathustra.

Dar odată cu ultima fază din gândirea sa - întemeiată în cea mai mare parte pe străfulgerări interioare, scăpărări lirice, momente muzicale, alcătuind atâtea efecte ale unei iradieri mistice - ideea pozitivistă a progresului suferă o amendare. Într-o zi a anului 1881, aflându-se Nietzsche la Sils-Maria, are revelaţia subită a veşnicei reveniri. Ideea ciclică a reîntoarcerilor este cu mult mai veche, alcătuind baza unor speculaţii anterioare; totuşi, lui Nietzsche i se impune această perspectivă sub forma unei intime dezvăluiri. Timpul fiind infinit, iar virtualitatea evenimentelor mărginită, înseamnă că nici un fenomen nu apare ca nou, ci s-a repetat şi poate se va mai repeta de mii de ori. Această intuiţie a revenirilor se pare, astfel, că ar contrazice vechea idee a progresului pe care o adoptase; dacă totul se reîntoarce, atunci nu mai putem admite ipoteza unei propăşiri infinite.

Totuşi, conceptul supraomului, care presupune încrederea în progres, se afirmă acum în toată amploarea. Expresia de „supraom" pare a fi denumirea unei noţiuni bastarde, provenită din alierea unor factori scientişti şi a unor factori mistici, uniune care se găseşte la baza „utopiilor".

Într-adevăr, perspectiva supraomului se poate determina în primul rând ca o consecinţă a evoluţionismului şi a darwinismului. Admiţând ideea scientistă a progresului, se poate susţine că individul uman nu reprezintă ultimul stadiu evolutiv în neîncetata dinamică a existenţei; după cum omul s-a dezvoltat din specii inferioare, tot astfel şi din el se poate naşte o nouă întruchipare de viaţă, ce-l va depăşi. Pe de altă parte, ţinând seama de ideea „luptei pentru viaţă" preconizată de Darwin, potrivit căreia se asigură biruinţa celor mai puternici, supraomul cu atributul forţei sale ar fi un astfel de învingător. El prezintă transpunerea factorului progresist de pe planul natural pe cel moral.

Dar ideea supraomului mai apare şi ca rezultanta unei acţiuni revelatorii de natură profetică, aşa cum se vede în „Zarathustra", unde vechiul rol de educator la care era solicitat „geniul" - apariţie determinată tot de cadrul uman - revine acum unui exemplar de extracţie superioară. În această nouă întruchipare de viaţă se poate urmări cum încrederea în ideea de mai bine se poate concilia cu factorul sufletesc ireductibil al pesimismului. Supraomul este, într-adevăr, trist din pricina singurătăţii şi a menirii sale de a dărui fără să primească. Acest amănunt, întâlnit neîncetat ca un laitmotiv tragic în viaţa filosofului, se recunoaşte adeseori şi în operă, chiar înainte de publicarea lui „Zarathustra"; astfel, în mica poezie *Morala stelelor* din „Ştiinţa veselă" recunoaştem superioritatea, dar şi însingurarea astrului, destinat să rămână numai el strălucitor şi să răspândească lumină în nemărginitul întuneric al spaţiului cosmic. Prin urmare, ideea de progres şi de ascensiune se află asociată la Nietzsche cu aceea a martirajului, care exclude bucuria. Pe lângă resortul revelator, pesimismul ar fi încă unul din factorii interiorizării, situaţi complementar faţă de componentele evoluţioniste, care au conlucrat la geneza ideii de supraom.

Privind în întregime cugetarea lui Nietzsche, trebuie să accentuăm că rolul său cel mai hotărâtor a fost acela de filosof al culturii. În orice domeniu de activitate spirituală se poate surprinde la acest gânditor - în mod vădit sau latent - o aspră critică adusă timpului său. Astfel, încă din prima fază de gândire, când propagă o reluare de contact cu fondul metafizic al existenţei, Nietzsche atacă îndeosebi lipsa de autenticitate în trăire a omului contemporan. Prin acţiunea istorismului din veacul XIX, omenirea având aţintită privirea asupra altor vremuri, a ajuns să-şi însuşească anorganic elemente ale epocilor anterioare, fără a iniţia o expresie proprie de viaţă. Lumea contemporană este, cu alte cuvinte, lipsită de stil. Odată cu

aflarea acestuia, vremea noastră îşi va fixa de asemenea aceeaşi independenţă şi organicitate ca oricare altă epocă vitală din istorie.

De fapt, Nietzsche, propovăduind însuşirea unui stil, ia şi el ca model epocile anterioare, orientându-se, prin urmare, tot istoric. Filosoful doreşte, însă, o trăire a momentului istoric prezent, şi nu o întâmplătoare achiziţie teoretică a datelor trecutului. Această distincţie se evidenţiază şi în convingerea că orice formă de viaţă contemporană nu se constitue decât ca produs al unei anumite istorii, pe linia căreia ea trebuie să evolueze. Astfel, Nietzsche, combătând istorismul veacului XIX, devine, totuşi, primul teoretician al unei concepţii istorice înlăuntrul culturii, în locul celei raţionaliste, ajunsă la o mare înflorire în veacul XVIII[1].

Iar proclamarea geniului, şi mai târziu a supraomului ca educatori, îşi răsfrânge înţelesul tot într-o atitudine critică adoptată faţă de timpul său. Nu numai istorismul veacului XIX, ci şi alte fenomene contemporane au dirijat vremea noastră înspre acea cumplită penurie a mijloacelor de afirmare proprie. Unul din acestea ar fi pricinuit de primatul tehnicii, care dezumanizează orice activitate omenească. O asemenea constatare, ajunsă atât de banală, astăzi, îşi afirma mai mult rostul în timpul lui Nietzsche, când un John Ruskin susţinea cu energie aceeaşi teză. Apoi, individualismul trecea iarăşi ca una din cauzele sterilităţii, manifestată în cadrul ultimelor decenii; individualitatea anarhică s-a dezvoltat numai în dauna „personalităţilor" excepţionale. Ea se constituie ca o ultimă consecinţă a creştinismului, care dezvoltă cultul mediocrităţii şi dă glas gloatelor. Am mai amintit de invectivele sale împotriva creştinismului, privit ca o conspiraţie a mulţimilor, în măsură să paralizeze acţiunea oamenilor superiori; aceeaşi obiecţie este adusă şi individualismului, considerat ca un derivat al condiţiilor de viaţă creştine, primele resorturi ale „nihilismului" din zilele noastre.

Astfel, mai întâi „geniul" şi, odată cu evoluţia ideilor sale, „supraomul" trebuie să canalizeze şi să substanţializeze din nou cursul anarhic al omenirii contemporane. De aici, căutarea cea mare a vieţii lui Nietzsche a fost formula omului superior. Iar tranziţia de la accepţia geniului la aceea a supraomului - cu amintita fază sceptică intermediară - corespunde cu trecerea de la o soluţie obiectivă la una subiectivă. Reclamarea geniului determină faza încrederii în alţi inşi, care l-au decepţionat în cele din urmă, arătându-i că totul este „omenesc, prea omenesc". Dezgustat, filosoful fuge de lume, căutând să-şi afle refugiul şi mântuirea numai în propria lui fiinţă, de unde dă la iveală elementele supraomului. Nietzsche însuşi, retras pe culmile munţilor, în vreme ce devine tot mai singur, îşi asumă sarcina de nouă călăuză spirituală a omenirii decăzute.

1) Tudor Vianu: *Istorism şi Raţionalism*, Bucureşti, Tiparul Universitar, 1938, pp. 41-60.

WILLIAM JAMES

N. Tatu

Ce este pragmatismul?

Ca introducere la analiza doctrinei propriu-zise, e util să arătăm felul original în care James înţelege filosofia. Dacă în şcolile unde se predă oficial, filosofia a fost şi continuă a fi considerată ca o sumă de cunoştinţe tehnice, în concepţia lui James (n.1842 - m.1910), filosofia este cu totul altceva decât ceea ce se poate învăţa din cărţi şi tratate. Fiind „în acelaşi timp cea mai sublimă şi cea mai banală dintre ocupaţiile omeneşti", filosofia „este conştiinţa mai mult sau mai puţin surdă pe care o avem despre sensul profund al vieţii, despre sensul pe care în mod loial trebuie să i-l recunoaştem. Filosofia noastră este deci maniera noastră proprie de a simţi şi de a ne reprezenta presiunea, apăsarea universului, - de a o simţi şi de a ne-o reprezenta întreagă". Prin ea ni se deschid cele mai vaste perspective şi, graţie „luminilor îndepărtate pe care le proiectează la orizont", ne îndreptăm chiar viaţa.

Cu toate contradicţiile şi discuţiile stranii ce par interminabile, dar de fapt ascut gustul pentru cugetările subtile şi ingenioase, rezultatele la care ajungem în filosofie sunt pentru noi de o absolută necesitate şi un interes vital. Dacă „nu hrăneşte omul", filosofia dă în schimb curajul de care sufletul are nevoie. Reprezentând tot ce poate fi mai semnificativ, mai important şi personal pentru fiecare din noi, - şi în acest înţeles toţi avem o filosofie - întrucât ne hotărăşte perspectiva originală sub care privim universul, filosofia este expresia practică a temperamentului fiecăruia. În orice filosofie, peste temperamentul celui care a formulat-o nu se poate trece. Din acest punct de vedere, „istoria filosofiei este, în mare măsură, aceea a unui anumit conflict de temperamente omeneşti". Temperamentul, şi numai temperamentul, a făcut din Socrates, Platon, Locke, Kant, Hegel, Spencer, Renouvier... mari gânditori. Şi varietatea, deosebirea sistemelor filosofice se explică prin varietatea şi diversitatea temperamentelor omeneşti. Totdeauna atâta timp cât vor exista oameni care gândesc, temperamentul lor va juca un rol hotărâtor în formarea concepţiilor despre lume şi viaţă.

Dacă în ştiinţă este posibil să facem abstracţie de temperamentul creatorului, să desconsiderăm coeficientul personal, fixându-ne atenţia numai asupra operei în sine, detaşată de viaţa celui care a creat-o, - cu toate că şi aici vom întâlni stiluri felurite, - în filosofie nu este cu putinţă. Peste exigenţele şi repulsiile temperamentale nu se va putea trece niciodată. Un sistem filosofic va purta pecetea personală a gânditorului şi se va resimţi de felul lui original de a privi, înţelege şi reflecta universul, de a pune şi rezolva problemele. Sistemele filosofice, aşadar, vor reda totdeauna ceva din parfumul caracteristic al persoanei autorului, şi anume ce e unic în acest parfum personal.

Vom vedea, din cele ce vom expune, că felul acesta plastic de a privi filosofia îşi are însemnătatea lui şi pentru pragmatismul lui James, care este o filosofie atât de mult legată de temperamentul şi sensibilitatea particulară a creatorului ei. Să vedem acum mai de aproape: ce este pragmatismul?

După nume, care lui James i se pare *bizar* şi rău ales, fiindcă evocă prea sensibil ideea de acţiune, s-ar părea că pragmatismul este o filosofie cu totul nouă. În realitate, termenul acesta se referă la tendinţe foarte vechi, dar disparate, existente în cugetarea filosofică.

Pragmatismul, spune el, trebuie privit ca mişcarea filosofică prin care „un anumit număr de tendinţe, care au existat totdeauna în filosofie, au luat deodată şi colectiv conştiinţă de ele însele şi de misiunea lor colectivă". Doctrina pragmatistă nu face decât să coordoneze aceste tendinţe într-un tablou unitar, din care să fie înlăturate divergenţele şi controversele de detaliu. James aminteşte, printre cei dintâi şi cei mai vechi gânditori care au întrebuinţat metoda pragmatică, pe Socrates şi Aristotel. Deprinderi de a gândi în spirit pragmatist se pot întâlni apoi la mulţi alţi filosofi cunoscuţi, din toate timpurile, cum sunt Protagoras, Locke, Hume, Berkeley, Nietzsche, Mach, Avenarius etc., pe care James îi consideră drept precursori ai pragmatismului. Nefiind prin urmare ceva radical nou, pragmatismul se înrudeşte cu multe curente vechi ale filosofiei. Astfel, se acordă cu nominalismul prin aceea că face apel constant la faptele particulare; cu pozitivismul, prin dispreţul deopotrivă mărturisit faţă de abstracţiile metafizice, de problemele fără interes şi de soluţiile pur verbale; cu utilitarismul, prin atenţia pe care o acordă aspectului practic al chestiunilor şi, în genere, cu toate tendinţele *antiintelectualiste*. Fiindcă, în primul rând, această mişcare filosofică trebuie privită ca o viguroasă reacţie împotriva raţionalismului şi a metodelor sale. Se poate afirma, fără risc, că pragmatismul se constituie în doctrină proprie şi autonomă prin critica severă îndreptată împotriva raţionalismului şi a procedeelor lui esenţiale. Criticând filosofia clasică raţionalistă îşi desprinde pragmatismul atât metoda originală de cercetare a problemelor, cât şi concepţia nouă în teoria adevărului.

În metafizică şi în teoria cunoaşterii deopotrivă, poziţia raţionalismului este falsă. În metafizică, fiindcă realitatea nu este ceva dat o dată pentru totdeauna, ceva static şi închis, ci este un proces deschis, o devenire şi creaţie continuă, un curs de fapte şi evenimente în plină desfăşurare. Înţelegerea acestei deveniri complexe şi permanente nu o putem dobândi însă numai cu ajutorul raţiunii, al intelectului pur, în care raţionalismul vede singurul instrument valabil de cunoaştere. În formarea convingerilor noastre despre lucruri, intelectul nu este singurul factor decisiv. Dimpotrivă, majoritatea acestora se cristalizează datorită unor factori ce ţin mai mult de natura noastră pasională, non-intelectuală. Rodul simţurilor, al imaginaţiei, al sentimentului şi experienţei particulare este tot aşa de important ca şi al raţiunii.

Pragmatismul nu neagă câtuşi de puţin contribuţia raţiunii, cum o neagă filosofia raţionalistă pe aceea a simţurilor şi a afectivităţii. Recunoaşte că intelectul procură unele din elementele esenţiale şi admite că eliminarea sau chiar şi numai neglijarea lor ar fi nu numai o mare eroare, ci o imposibilitate. Ele prezintă avantaje vădite şi au o valoare pe deplin încercată. Conceptele introduc valori noi în viaţa perceptuală pură, care fără intervenţia lor ar rămâne un flux indistinct. Cu ajutorul conceptelor, stabilim relaţii între obiecte şi serii de fenomene distincte, ne orientăm practic în viaţă şi dirijăm acţiunea către centre de interes şi energie deosebite. În afară de aceasta, mai prezintă un alt mare avantaj: sistemul pe care spiritul nostru îl creează cu ajutorul lor se bucură de o independenţă totală faţă de fluxul neîntrerupt al impresiilor externe. Aceasta e de altfel funcţia raţiunii: prin crearea noţiunilor ea introduce unitatea în diversitatea experienţei sensibile, în ceea ce Kant numea „rapsodia percepţiilor". Oricât lumea sensibilă s-ar schimba, în curgerea ei neîntreruptă, adevărurile fixate prin concepte rămân totdeauna valabile. Ele se bucură de un fel de *eternitate*, care derivă din însăşi natura lor schematică şi statică; dar o eternitate care, ce-i drept, rămâne inferioară existenţei temporale şi concrete, abstracţiile lipsite de substanţa realului sensibil fiind un material mort, fără valoare.

Din avantajele mari şi valoarea practică incontestabilă a conceptelor nu trebuie să conchidem însă că raţiunea care le procură este izvor unic de cunoaştere şi că totul se reduce la ea, cum afirmă raţionalismul. Numai cu ajutorul raţiunii niciodată nu vom dobândi o înţelegere plină şi adevărată a realului, fiindcă intelectul nostru este astfel construit, încât pentru a putea înţelege pluralitatea, trebuie să o reducă la unitate, falsificând în modul acesta caracterul profund eterogen al existenţei şi sărăcind-o într-un fel inadmisibil. Prin însăşi natura ei, raţiunea simplifică şi schematizează. A întemeia cunoaşterea numai pe raţiune înseamnă deci a da loc la o serie de prejudecăţi intelectualiste şi a ajunge la soluţii false în discuţia problemelor filosofiei. Oricât de mari ar fi foloasele şi oricât de evidentă valoarea conceptelor, cunoaşterea raţională pură, cunoaşterea prin concepte sau, cum îi spune James, „transpunerea conceptuală", creează antinomii irezolvabile. Aşa de pildă în continuitatea percepţiilor, abstracţiile introduc discontinuitatea. Cunoaşterea prin mijlocul lor nu izbuteşte niciodată să fie adecvată plenitudinii realităţii.

Cum a arătat-o de altfel însuşi Bradley, pe care pragmatismul şi mai cu seamă umanismul îl combat cu atâta violenţă, conceptele sunt contradictorii; ele nu pot traduce realitatea, în miezul şi unicitatea ei, ci numai aparenţa înşelătoare. Între existenţa sensibilă şi concretă, pe de o parte, şi gândirea noastră, pe de alta, abstracţiile deschid o prăpastie de netrecut. Aşa se explică de ce pe calea procedeelor de cunoaştere pur raţională, în probleme filosofice vitale se ajunge la antinomii insolubile, la adevărate enigme speculative. Datorită lor realitatea concretă ni se înfăţişează sub aspectele cele mai paradoxale, ajungând cu desăvârşire ininteligibilă[1]. Unul din aceste paradoxuri celebre în istoria filosofiei, amintit de James, este interpretarea pe care o dă mişcării gânditorul grec Zenon. Prin riguroase şi impecabile demonstraţii logice, Zenon dovedeşte imposibilitatea mişcării şi conchide la inexistenţa oricărei schimbări în natură. Din punct de vedere strict logic, mişcarea este inexplicabilă şi de neînţeles; concluzie evident paradoxală, întrucât e absurd şi imposibil a nega existenţa ei în lume. Totuşi la o astfel de concluzie conduce explicaţia prin procedee strict intelectualiste.

Datorită aceleiaşi metode de transpunere conceptuală, rămân pentru noi adevărate enigme: activitatea, spontaneitatea, cauzalitatea, continuitatea, libertatea, durata etc. Toate problemele acestea, irezolvabile pentru filosofia raţionalistă, dovedesc că abstracţiile merg alături de realitate şi că nu sunt altceva decât creaţii artificiale ale spiritului nostru, incapabile a ne pune în contact direct cu miezul concret şi viu al lucrurilor. Orice explicaţie intelectualistă a existenţei duce până la urmă la „o monstruoasă reducere a vieţii, prin schematizări şi simplificări inevitabile". Mărginindu-se la abstracţii şi preţuind numai rolul acestora în cunoaştere, raţionalismul nu poate oferi în probleme filosofice fundamentale decât soluţii verbale, nu poate invoca, pentru a ieşi din dificultăţi, decât raţiuni apriori, ajungând la sisteme rigide şi închise[2].

Aceste grave neajunsuri şi numeroase antinomii pretinde să le înlăture pragmatismul printr-o *nouă metodă*. În adevăr, spune James, pragmatismul nu caută să fie o nouă teorie filosofică, pe lângă atâtea altele, ci *o metodă nouă* de a pune şi rezolva problemele. Ferindu-se cu o mare grijă de a fi o doctrină închisă, care să promită soluţii ultime şi perfecte tuturor întrebărilor ridicate de mintea omenească, un nou sistem filosofic cu pretenţii de unic depozitar al adevărurilor definitive, pragmatismul se prezintă în prima linie ca un program de muncă

1) Vezi *Introduction à la philosophie*.
2) *Le pragmatisme*, p. 61.

şi o metodă capabilă a ne pune în contact imediat cu realitatea concretă a lucrurilor, şi nu cu relaţiile lor abstracte şi statice; o metodă care preţuieşte gândirea concretă, adecvată, faptele şi acţiunea eficace, disprețuind soluţiile verbale, abstracţiile goale, falsele raţiuni apriori şi tot ce e sistem închis.

În ce constă această nouă metodă? După propria definiţie dată de James, metoda pragmatică „constă în a interpreta fiecare concepţie după consecinţele sale practice". Totalitatea acestor consecinţe practice hotărăsc valoarea oricărei concepţii. Orice controversă asupra valorii a două concepţii care nu duc la diferenţe practice, în ordinea înfăptuirii, este o scolastică verbală inutilă. Dintre două concepţii, putem constata care este cea adevărată numai prin rezultatele la care ne conduce, prin eficienţa ei practică. Amândouă nu pot fi adevărate, fiindcă atunci n-ar mai fi două. Concepţiile noastre sunt simple instrumente în serviciul gândirii, mijloace care ne permit să operăm asupra faptelor din punct de vedere intelectual. James întrebuinţează chiar cuvântul german *Denkmittel*, pentru a le sublinia natura şi rostul lor.

Metoda pragmatistă preconizează deci o interpretare a teoreticului prin rezultatele practice, obţinute în planul realizărilor lui concrete. După această metodă, teoriile n-au valoare în sine, fiindcă teoriile şi dogmele sunt simple construcţii ale raţiunii speculative, care, detaşate de realitatea sensibilă, sunt lipsite de valoare şi eficacitate. Noţiunile, ideile şi teoriile dobândesc un înţeles şi o utilitate numai prin aplicarea lor la realitatea experienţei empirice, numai prin promovarea cunoaşterii acestei realităţi. Chiar când acceptă conceptele - şi am văzut că nu le respinge de plano, - pragmatismul se scufundă cu ele în fluviul experienţei, înviorând şi dând conţinut cunoaşterii. O idee, o noţiune, în afară de semnificaţia practică, nu are nici o altă semnificaţie. Cuvinte de sacru prestigiu în vocabularul raţionalismului, cum sunt: Absolutul, Raţiunea, Materia, Dumnezeu etc., care în această filosofie sunt răspunsuri la probleme metafizice, pentru pragmatism nu rezolvă şi nu lămuresc nimic. În felul său de a privi lucrurile, dogmele şi teoriile au cu totul altă însemnătate. „*O teorie devine un instrument de cercetare, în loc de a fi răspuns la o enigmă şi încetarea oricărei cercetări*"[1]. Valoarea şi semnificaţia teoriilor stau deci în caracterul lor „instrumental". Ele sunt, pentru gândirea noastră, procedee de *a se adapta* la realitate, şi nu revelaţii sau concepţii mistice rezolvând nu ştim ce enigme. Dogme imuabile, teorii definitive nu există. Teoriile şi chiar legile ştiinţifice sunt aproximaţii, a căror utilitate constă în rezumarea sistematică a faptelor cunoscute şi în însuşirea lor de a ne conduce la categorii de fapte noi. Ele nu trebuie considerate ca fiind o reproducere absolută a realităţii, ci ca sisteme de simboluri, ca un fel de „stenografie conceptuală", în economia căreia arbitrarul uman ocupă un loc însemnat şi, în multe privinţe, hotărâtor. Pe drumul acesta, se poate observa cum pragmatismul se întâlneşte cu critica ştiinţei, iniţiată de Mach, Boutroux, Sigwart, Poincaré, Duhem, Milhaud şi alţii.

Graţie noii metode pragmatiste dobândim o altă perspectivă asupra realităţii, ale cărei caractere nealterate sunt date numai în experienţă. Dacă atâtea aspecte vii şi concrete ale existenţei, cum sunt: continuitatea, calitatea, spontaneitatea, libertatea etc..., nu pot fi înţelese şi explicate prin procedeele raţiunii abstractizante şi simplificatoare, ele pot fi prin această metodă care ne îndreaptă spre calea experienţei, învăţându-ne a le cunoaşte în mod experimental[1].

Metoda pragmatistă orientează spre faptele individuale, pline de sevă, spre acţiunea directă, ignorând absolutul vid al conceptelor; ne învaţă să apreciem lumea experienţei

1) *Le pragmatisme*, p. 63-64.

sensibile, care este de „o bogăţie fecundă şi dramatică", lăsând pe un plan secundar preocupările în legătură cu „raţionalitatea teoretică" şi preţuind mai presus de orice „determinările particulare" ale lumii.

Pragmatismul oferă prin urmare o metodă suplă şi cuprinzătoare, atât de cuprinzătoare încât permite înţelegerea celor mai variate atitudini. Pentru a arăta în modul cel mai sugestiv structura originală a acestei metode, James se foloseşte şi de ingenioasa comparaţie a lui Papini. „Pragmatismul, spune acesta, ocupă în mijlocul teoriilor noastre poziţia unui coridor într-un hotel. Numeroase camere dau în acest coridor. Într-una poate fi găsit un om lucrând la un tratat în favoarea ateismului, în cea de alături o persoană rugându-se în genunchi pentru a obţine credinţa şi curajul; în a treia un chimist; în cea următoare un filosof elaborând un sistem de filosofie idealistă, în timp ce în a cincea, unul este pe cale de a demonstra imposibilitatea metafizicii. Toţi aceşti oameni utilizează în orice caz coridorul: toţi trebuie să treacă prin el, pentru a se întoarce fiecare acasă, pe urmă pentru a ieşi"[2]. Acelaşi rol îl deţine şi pragmatismul în mijlocul teoriilor filosofice aşa de variate. Într-adevăr, în timp ce raţionalismul nu recunoaşte şi nu operează decât cu abstracţii şi raţiuni apriorice, neînţelegând să iasă din logică, iar empirismul nu valorifică decât datele simţurilor şi ale experienţelor pozitive, pragmatismul ţine cont de datele sensibile, fără a ignora complet importanţa teoretică a conceptelor, a căror funcţie de sistematizare a materialului concret nu poate fi negată. În cercetare şi discuţie vrea să aducă, deci, maximum de supleţe şi lărgime de spirit.

În rezumat, ca metodă nouă de cercetare filosofică, pragmatismul aduce o atitudine şi orientare peste teoriile particulare. „Această orientare, această atitudine, constă în a ne abate privirile de la tot ceea ce-i lucru prim, prim principiu, categorie, necesitate presupusă, pentru a le întoarce către lucrurile ultime, spre rezultate, consecinţe, fapte"[3]. Prin spiritul său conciliant apoi, metoda pragmatistă, schimbând şi felul de comportare al temperamentului în filosofie şi disprețuind vechile maniere ale „filosofilor de profesie", permite apropierea, atât de necesară în credinţa lui James, între ştiinţă şi metafizică, apropiere care nu s-a putut înfăptui până acum din cauza procedeelor primitive pe care această străveche disciplină le practica în cercetările sale.

Cu timpul însă, înţelesul cuvântului „pragmatism", care la început voia să însemne numai o nouă metodă de cercetare, s-a lărgit mult, cuprinzând şi *o teorie a adevărului*. Ceea ce l-a impus îndeosebi în filosofia contemporană ca o doctrină la modă combătută cu o rară înverşunare nu este metoda preconizată, oricât de interesantă şi originală ar fi aceasta, ci interpretarea surprinzător de nouă şi îndrăzneaţă dată noţiunii de adevăr.

În al doilea rând, prin urmare, pragmatismul este *„o teorie genetică a adevărului"*; o teorie aşa de intim legată de metodă, încât nici nu se poate concepe fără existenţa ei. Metoda pragmatistă a dus în mod natural la formularea teoriei pragmatiste a adevărului, a acelei concepţii elastice şi oportuniste despre adevăr, atât de bine acordată cu spiritul general conciliant şi pacificator al doctrinei, care acceptă totul, pentru a verifica şi controla apoi prin fapte, prin consecinţe ceea ce trebuie primit ori respins. Teoria pragmatistă a adevărului, ca orice doctrină nouă, a fost atacată cu o deosebită violenţă de către filosofii raţionalişti. Dar tocmai în violenţa acestor atacuri vede James tăria şi veracitatea ei. „Orice doctrină nouă, mărturiseşte el, începe prin a fi atacată ca absurdă; apoi se admite că este adevărată, dar de-un adevăr prea evident şi

1) *Le pragmatisme*, p. 64.
2) *Le pragmatisme*, p. 64.3.
3) *Le pragmatisme*, p. 64.

fără nici un interes; şi se termină prin a fi recunoscută atât de importantă, încât adversarii ei pretind a o fi descoperit ei înşişi". Aşa s-a întâmplat şi cu doctrina pragmatistă.

În ce constau noutatea şi originalitatea atât de provocatoare ale acestei teorii? Să urmărim. Faţă de problema adevărului, pragmatismul se arată mult mai circumspect decât raţionalismul, care clădeşte totul numai pe raţiune şi pe datele acesteia. Fără a nega toate prerogativele raţiunii în procesul de cunoaştere, pragmatismul mai admite şi alte facultăţi, alte forţe sufleteşti, a căror cooperare în elaborarea cunoştinţelor noastre despre lucruri este efectivă. A le elimina înseamnă a sărăci realitatea, a simplifica lucrurile în mod arbitrar.

Adevărul în concepţia pragmatistă nu este o relaţie statică şi inertă, o entitate imuabilă, existând din eternitate ca ceva absolut, gata făcut pentru totdeauna, fix şi anterior tuturor lucrurilor, aşa cum o afirmă raţionalismul. Împotriva acestei teorii care pune adevărul în afara lucrurilor, îl alungă în inaccesibile regiuni transcendente, îl absolutizează şi problematizează, pragmatismul vine cu o interpretare genetică, menită a distruge o simplă ficţiune a intelectului, cu ajutorul căreia niciodată nu vom putea deosebi ideile false de ideile adevărate.

Aceasta este problema centrală care trebuie să ne preocupe în teoria adevărului: de unde şi cum putem şti care idei sunt adevărate şi care false? Şi ce rezultă pentru viaţa practică dacă o idee e adevărată ori nu? O idee nu este în sine însăşi adevărată. „Adevărul unei idei este o proprietate care ar fi inerentă ei şi care rămâne inactivă. Adevărul este un eveniment care se produce pentru o idee. Aceasta *devine* adevărată, este *făcută* adevărată de anumite fapte" O idee devine valabilă, deci, prin munca *de verificare* pe care o suportă. Înainte de procesul verificării ei, ideea nu este adevărată, fiindcă, propriu-zis, nu există un adevăr *anterior* realului. Ideile, teoriile şi dogmele nu sunt adevărate în ele însele, cum spuneam şi mai înainte, ci devin adevărate prin consecinţele lor practice, care pentru acest motiv au o deosebită importanţă în recunoaşterea unui adevăr. Ele sunt mijloace de orientare în existenţa concretă, sunt *călăuze* care uşurează adaptarea efectivă a vieţii şi a gândirii în mecanismul şi structura complexă a realităţii. Dacă ne servesc cu succes sau, cu alte cuvinte, dacă ne pot fi „ghid agreabil" în experienţă, ele *se verifică*, *devin* adevărate. Aceasta înseamnă că ideile noastre devin adevărate atunci când sunt „de acord" cu realitatea. O idee este „de acord" cu realitatea în cazul când ne poate conduce direct la acea realitate sau în apropierea ei, când ne pune în contact efectiv cu ea, dîndu-ne posibilitatea de a putea opera eficace, fie în domeniul intelectual, fie în domeniul practic propriu-zis. Acordul ideii cu realitatea este criteriul suprem al adevărului. Cu cât o idee împlineşte mai bine funcţia de orientare în viaţă, fără a deforma experienţa şi fără a sacrifica pe cele care s-au dovedit utile, cu cât ne oferă mai multe satisfacţii, cu atât este mai utilă şi deci mai adevărată. Astfel, dacă două teorii incompatibile între ele se acordă egal cu adevărurile pe care le avem, raţiuni subiective vor decide pe care o preferăm: una poate e mai „elegantă" ori mai „economică" decât alta; deşi secundară, satisfacţia gustului pentru frumos, pentru elegant ne va face ca, pe lângă toate celelalte motive, să preferăm o teorie sau o idee alteia. Vom prefera totdeauna adevărul ştiinţific, care ne dă cele mai multe satisfacţii de orice natură ar fi acestea.

E cu totul absurd a se vorbi de adevărul unei idei, atât timp cât ea este complet detaşată de experienţă. Adevărul nu e căutat pur şi simplu pentru sine, nu este un scop propriu, ci un mijloc de a obţine anumite „satisfacţii vitale". Orice idee este utilă, dacă este adevărată, şi este adevărată dacă este utilă. Ideile adevărate au valoare practică, sunt instrumente preţioase pentru acţiunea noastră, şi obiectele vizate sunt de asemenea practice pentru noi.

Pragmatismul nu consideră ca o condiţie sine qua non ca o idee să ducă numaidecât la rezultate practice; acestea sunt implicate însă în natura ei, şi când împrejurările o vor solicita, se vor produce în mod firesc. Pentru acest motiv crede James că e bine să avem rezerve de adevăruri „supranumerare", căci nu se ştie momentul când, prin împrejurări favorabile neprevăzute, dar posibile, vor deveni utile. Dacă însă o idee nu duce niciodată la rezultate practice, e semn sigur că ea e sterilă şi neadevărată, fiindcă, aşa cum o remarcă şi Schiller, „adevărul unei aserţiuni depinde de aplicarea sa".

Trebuie să precizăm aici că pragmatismul nu ia noţiunea de *practic* în înţelesul de opus *teoreticului*, ci îi dă un sens mult mai cuprinzător. O idee poate avea consecinţe practice, nu numai pentru acţiunea noastră, ci şi în cazul când ne ajută să învingem greutăţi de natură teoretică. Aşadar, practicul nu e neapărat opusul abstractului, al generalului, - o idee putând avea consecinţe utile şi în domeniul teoreticului. Principalul lucru e să aibă consecinţe utile, fie pentru cercetarea, fie pentru acţiunea noastră, şi să nu rămînă abstractă, adevărurile care rămân pentru totdeauna abstracte nefiind adevăruri perfecte. Ideile adevărate se acordă cu faptele, ca şi cu principiile, cu realitatea şi cu adevărurile anterioare. Acordul acesta al ideilor noastre cu realităţile concrete sau abstracte, cu faptele sau principiile este absolut necesar pentru veracitatea lor. Dacă n-ar fi aşa, am cădea într-o „incoerenţă iremediabilă", şi am fi „dezmînţiţi" la fiecare pas. Orice idee nouă, după procesul verificării sale, se integrează în totalitatea adevărurilor existente şi organizate, cu care se racordează formând o unitate vie şi capabilă de îmbogăţire treptată; fiindcă adevărul, cum tot Schiller o spune, are un caracter *cumulativ*.

Noţiunea de adevăr trebuie pusă deci în legătură cu momentele experienţei. Desigur, nu toate ideile se verifică în mod direct şi nu toate cer să fie direct controlate. Majoritatea lor sunt adevărate nu în urma unei verificări, ci indirect, prin faptul că nu provoacă decepţii, că nu sunt dezmînţite de experienţa noastră. „Astfel sunt toate ideile care se raportează la istoria trecutului". Asemenea idei nu pot fi direct verificate. Pentru a ne convinge însă de valoarea lor, ne rămâne calea indirectă de verificare. Faptele istorice, deşi aparţin trecutului, n-au dispărut cu totul, ele continuând a influenţa efectiv asupra prezentului; ele există prin efectele actuale produse. Prin urmare, ideile noastre despre trecut sunt recunoscute ca adevărate dacă se acordă cu aceste efecte. Nimeni nu va putea tăgădui că Iuliu Cezar sau monştrii antediluvieni au existat în adevăr, din momentul în care existenţa unui astfel de trecut „ne este garantată prin faptul că el se acordă cu toate lucrurile care există în prezent. Dacă prezentul este adevărat, trecutul a fost adevărat de asemenea"[1]. Ideile trăiesc din credit, aşa cum trăiesc, de exemplu, biletele de bancă. Ele subînţeleg verificările, tot aşa cum în cazul biletelor de bancă subînţelegem rezerva metalică. Ajunge ca numai câteva din ele să fie verificate de cineva, pentru ca acestea să servească apoi drept bază tuturor celorlalte pe care le acceptăm ca fiind sau putând fi verificate. Operaţia este posibillă prin faptul că lucrurile nu sunt izolate unele de altele, ci stau în grupe ordonate, formând genurile. Este suficient ca pentru un exemplar dintr-un anumit gen să se facă verificarea, pentru a o generaliza apoi la toate exemplarele care sunt de aceeaşi natură, care aparţin aceluiaşi gen. Se poate afirma deci cu bun temei că verificările indirecte orl virtuale sunt la fel de valabile ca şi cele directe şi actuale. În felul acesta se realizează o mare economie de timp şi de efort, fiindcă este o imposibilitate a verifica totul.

Posibilitatea verificării ideilor însă trebuie să existe, în înţelesul că mai curând sau mai

1) *Le pragmatisme*, p. 197.

târziu rezultatele practice vor trebui să apară. Rolul aşa de important atribuit experienţei concrete în elaborarea şi perfecţionarea oricărui adevăr are drept urmare că pragmatismul neagă orice valoare ideilor abstracte, lipsite complet de posibilitatea verificării. Abstracţiile pure sunt inoperante cât timp sunt considerate în ele însele şi rămân străine de realitate. Dacă pragmatismul admite totuşi unele abstracţii de acestea, o face din alte motive decât raţionalismul. Doctrinele teologice speculative de pildă, deşi abstracte, sunt adevărate, pentru că au o oarecare valoare concretă pentru viaţă, au un anumit fel de urmări practice. Ele sunt adevărate, nu în ele însele, ci pentru motivul că sunt *bune*. Adevăr şi Bine sunt ceva mai mult decât două idei coordonate. Ideea de adevăr se cuprinde în ideia de bine, fiindcă adevărul este un bine de un anumit fel, şi nu o categorie în afara acestuia. O idee bună deci e în acelaşi timp şi o idee *adevărată*. Adevărul este prin el însuşi bun, o aserţiune „adevărată", adică „fondată", neputând avea decât consecinţe „bune", utile. Adevărurile sunt utile fiindcă sunt bune, şi bune fiindcă sunt utile. În esenţă, ele nici nu sunt altceva decât *utilul* în domeniul gândirii, după cum „justul" e utilul pentru conduită. Din acest motiv, într-o altă definiţie întregitoare a celor anterioare, cuvântul „adevăr" mai arată, după James, „tot ce se constată ca bun sub forma unei credinţe, şi ca bun între altele, pentru raţiuni definite, susceptibile de a fi specificate".

Criteriul utilităţii, al valorii practice şi experimentale a ideilor are în doctrina pragmatistă, după cum se vede, o importanţă capitală. Din faptul că ideile au valoare numai întrucât păstrează o alianţă fecundă cu faptele, în măsura în care devin *concrete* prin rolul şi contribuţia lor, rezultă o altă însemnată consecinţă: dacă ideile sunt adevărate după randamentul lor, după valoarea şi mulţimea urmărilor practice, după fecunditatea lor în experienţa vie, rezultă că nu se poate vorbi de un Adevăr independent de experienţă, ci de o mulţime de adevăruri legate de varietatea şi multiplicitatea experienţei.

Pragmatismul nu recunoaşte existenţa adevărului unic, impersonal, definitiv şi complet. Un astfel de *Adevăr*, cu A mare, spune James, este un simplu idol al spiritului raţionalist. Trebuie să se vorbească nu de *Adevăr*, ci de adevăruri, fiindcă „*adevărul este un nume generic rezumând ideile de tot felul, dar de o valoare practică definită, care sunt active în experienţă*" „Cuvântul „adevăr" nu este pentru noi decât un nume colectiv, rezumând procese de verificare, exact în acelaşi fel în care „sănătate, bogăţie, forţă" sunt nume desemnând alte procese relative la viaţă, alte procese care, şi ele, plătesc. Adevărul este un lucru care *se face*, ca şi sănătatea, bogăţia, şi forţa, în cursul experienţei noastre". Ideea de adevăr şi ideea de proces nu pot fi disociate, adevărul fiind ceva plastic, suplu, în continuă devenire şi transformare; ceva care *se face* în cursul experienţei, şi nu un obiect gata făcut al gândirii. Un adevăr independent de nevoile omului, care să nu comporte retuşări impuse de realitatea vie a faptelor, un adevăr absolut pe care rămâne să-l descoperim nu există. Şi chiar dacă ar exista, e un ideal foarte îndepărtat, cu realitatea căruia nu putem conta, fiindcă noi nu operăm, nu *trăim* cu el, ci cu adevăruri temporale, concrete şi relative.

Pragmatismul crede în adevăruri *existenţiale*, nu în Adevărul absolut, *esenţial* al raţionalismului; în adevăruri care se schimbă, şi nu în adevăruri eterne. Adevărurile nu sunt „eterne", ci se transformă necontenit, aşa cum o dovedeşte şi cazul adevărurilor logice şi matematice, în ultima vreme din ce în ce mai discutabile. Noţiuni logice, matematice şi fizice sunt puse în discuţie, după ce mai înainte erau considerate ca adevăruri imuabile, definitiv stabilite. E drept, spune James, că „relaţiile reciproce ale ideilor de ordin pur intelectual", adică adevărurile logice şi matematice, formează o sferă cu totul aparte faţă de

celelalte. Dar până şi în această sferă de judecăţi găsim credinţe adevărate sau false, cu deosebirea că ele sunt credinţe absolute, incondiţionale. Noi credem necondiţionat că principiile şi definiţiile sunt adevărate. Că 1+1 fac 2, sau că „orice efect presupune o cauză" sunt principii pe care nu simţim nevoia să le verificăm prin simţuri. În sfera aceasta avem de-a face cu obiecte mentale, ale căror relaţii sunt percepute imediat ca fiind evidente. Ceea ce pentru ele este adevărat o dată va fi aşa totdeauna. Sunt singurele adevăruri oarecum „eterne". Stabilind relaţii între acestei idei abstracte, obţinem sistemele vaste ale adevărurilor logice sau matematice, sub care se ordonează faptele experienţei sensibile. Ele sunt sisteme ideale de cadre „dispuse dinainte pentru a primi toate obiectele posibile, de orice gen", şi „determinate de însăşi structura spiritului nostru". Asupra noastră acestea au o forţă de constrângere unică, determinându-ne să le respectăm simetria. Constrângerea de ordin intelectual fiind mult mai puternică decât cea de ordin sensibil, adevărurile de acest fel dobândesc în ochii noştri un caracter de strictă şi riguroasă necesitate.

Pentru a sublinia cât mai pregnant şi concis deosebirea radicală dintre teoria pragmatistă a adevărului, expusă în rândurile de mai sus, şi celelalte doctrine, nu găsim o caracterizare mai precisă şi potrivită decât a lui Bergson: „în timp ce pentru alte doctrine adevărul este o descoperire, pentru pragmatism el este o invenţie."

Deşi James susţine că pragmatismul ca metodă originală de cercetare nu are nici o legătură logică cu doctrina pluralismului, care reprezintă teoria sa metafizică şi religioasă despre univers, totuşi e limpede că metoda de care ne-am ocupat deschide drumul spre o astfel de concepţie. Gînditorul de la Harward crede că, utilizând aceeaşi metodă, se poate ajunge şi la alte teorii metafizice. Oricât de pronunţată ar fi însă eterogenitatea între metodă şi atitudinea metafizică, nu se poate nega că interpretarea pluralistă a existenţei este mai convenabilă decât oricare alta spiritului metodei pragmatiste. Dacă metafizica a rămas până acum o disciplină sterilă, aceasta se datoreşte, după James, şi metodelor primitive întrebuinţate în cercetările sale. O metodă nouă şi adecvată ar aduce rezultate mai bogate. Oferind o astfel de metodă, pragmatismul crede a găsi soluţii pentru a ieşi din numeroase şi grele dileme ale filosofiei moderne. Criteriul utilităţii, al valorii practice a ideilor, valabil în problema adevărului, este aplicabil şi în terenul mai dificil al speculaţiei metafizice. Rezultatele practice, imediate sau îndepărtate, sunt implicate şi în controversele din acest domeniu. Evident, pragmatismul nu se fixează la primul plan al consecinţelor practice, când e vorba de interpretarea metafizică a universului, ci are în vedere perspectivele cele mai vaste şi îndepărtate. În esenţă însă atitudinea lui, dar sub o formă şi mai radicală, este aceea a empiriştilor din toate timpurile, ireverenţioşi cu teoriile şi respectuoşi cu faptele[1]. O filosofie care în planul teoriei cunoaşterii dă prioritate nediscutată metodei empirice, înlăturând cu totul metoda deductiv-raţională şi dialectică, nu putea ajunge în nici un caz la o metafizică monistă şi absolutistă.

1) James singur mărturiseşte de altfel că, pentru filosofia sa, preferă denumirea de „empirism radical" aceleia de „pragmatism". Termenul acesta derivând din grecescul pragma, care înseamnă acţiune, deşi consacrat prin circulaţie, nu este pe placul său. Expresia de „empirism radical" este mai potrivită şi pentru motivul că diferenţiază net de alte concepţii doctrina sa metafizică, morală şi religioasă, care nu este împărtăşită întru totul de Pierce şi ceilalţi pragmatişti.

HENRI BERGSON

(n.1859 - m.1941)

de Tudor Vianu

Prin zona superficială a sufletului său, omul nu este liber. Deprinderile automate pe care le-a dobândit, prejudecăţile pe care mediul social i le impune, sugestiile ce se exercită asupra lui îl înrobesc în mai multe feluri. În momentele grave ale vieţii, atunci când este vorba de a lua o hotărâre de mare răspundere, faptele noastre urcă însă din regiunile mai adânci ale sufletului, ca nişte gesturi inventive, neprevăzute şi originale şi, prin ele, omul devine liber. Cum este totuşi posibilă libertatea, se întreabă adepţii unei concepţii deterministe a lumii? Dacă universul este un câmp de relaţii dinamice, în care aceeaşi cantitate de energie se conservă de-a lungul nenumăratelor ei transformări, este cu putinţă să admitem că prin fapta omului se introduce în lume ceva nou? Este cu mult mai firesc să ne închipuim că un om de ştiinţă care ar cunoaşte poziţia atomilor într-un organism uman, deopotrivă cu aceea a corpurilor şi a mişcărilor care s-ar exercita asupra lui, ar putea să calculeze cu exactitate matematică felul şi direcţia tuturor mişcărilor sale, ruinând iluzia libertăţii pe care ignoranţa sa şi a altora i-o atribuie. Cine gândeşte astfel acceptă însă ipoteza atât de şubredă a paralelismului psihofiziologic. Pe de altă parte, concepţia determinismului universal, întemeiată pe postulatul conservării energiei, implică posibilitatea revenirii unor fenomene trecute, îndată ce cauzele care le-au produs s-ar reface. Timpul nu curge pentru materia neorganizată; fenomenele ei se petrec într-un „prezent etern". Nu acelaşi este însă cazul conştiinţei, al cărei trecut îmbogăţeşte necontenit momentele ei prezente şi a cărei desfăşurare este ireversibilă. În fine, principiul conservării energiei este câştigat în studiul fenomenelor fizice şi chimice. Nimic nu ne îndreptăţeşte să-l aplicăm domeniului vieţii şi al sufletului, unde progresul cercetării ne-ar putea dezvălui într-o zi prezenţa unor energii în creşterea indefinită.

Dacă însă viaţa sufletească scapă determinismului fizic, nu se cuvine oare a afirma pentru ea existenţa unui determinism psihologic? Simţul comun îşi reprezintă acţiunea ca produsul unei deliberări, în care conştiinţa, pusă în faţa a două motive de intensităţi inegale, sfârşeşte prin a fi determinată de cel mai puternic dintre ele. Simţul comun admite, cu alte cuvinte, existenţa unor motive ca nişte stări sufleteşti distincte şi măsurabile, şi actul deliberării ca un gest care s-ar desfăşura în spaţiu. După toate câte am spus mai sus înţelegem cât de inadecvate sunt astfel de reprezentări. Deliberarea nu poate pendula între două motive care ar rămâne identice, deoarece oricare dintre acestea ia forme deosebite cu fiecare revenire a lui în conştiinţă. Psihologia curentă a deliberării este falsificată îndeobşte de cunoscuta confuzie a inextensivului cu întinderea. Acţiunea nu rezultă deci din concurenţa motivelor, ci dintr-o rodire interioară, incomparabilă cu ceea ce se petrece în lumea obiectelor fizice. Adversarii libertăţii observă într-acestea că prevederea există în viaţa sufletească, de pildă atunci când stabilesc cu oarecare probabilitate care va fi reacţia unei persoane cunoscute, împrejurare imposibilă dacă faptele psihice s-ar sustrage regimului determinării. Să observăm totuşi că cine prevede atitudinile unei persoane cunoscute formulează de fapt judecăţi asupra caracterului, adică asupra trecutului său. Probabilitatea unor asemenea pronosticuri nu este niciodată

o certitudine. Faptele care urcă din adîncurile sufletului le infirmă adeseori. În zadar ar nutri cineva speranţa constituirii unei ştiinţe psihologice atât de desăvârşite, încât cunoaşterea tuturor antecedentelor psihice ale unei persoane să-i îngăduie prevederea tuturor reacţiilor sale viitoare. O asemenea ştiinţă nu este posibilă pentru cine a ajuns a recunoaşte că însuşirea cea mai izbitoare a vieţii sufleteşti mai profunde este tocmai progresul ei neîncetat, neistovita ei inventivitate. Prevederea psihologică n-ar fi posibilă decât în ipoteza unei asimilări totale cu viaţa şi trecutul persoanei asupra căreia se încearcă prognosticul nostru. Dar în cazul acesta, spectatorul devenit actor n-ar mai efectua un act de cunoaştere, ci un act de viaţă. Dacă prevederea este posibilă în lumea fizică, de pildă în astronomie, lucrul se explică prin aceea că fenomenele cu care avem de-a face aici rămân aceleaşi, chiar dacă durata lor se restrânge considerabil. Savantul care ajunge să stabilească momentul apariţiei unei comete reface drumul ei de ani întregi în cele câteva momente ale calculului său. Psihologul nu poate opera însă aceeaşi concentrare a duratei, obţinând aceeaşi certitudine în prevedere, deoarece un fapt sufletesc este calitativ altul, dacă apare după un timp mai lung sau după altul mai scurt. Credinţa în posibilitatea prevederii psihologice are la bază confuzia dintre durata pură şi timpul omogen al ştiinţelor matematice.

Înseamnă atunci că faptele sufleteşti fac excepţie de la legea universală a cauzalităţii şi că ele sunt adevărate creaţii din nimic? Bergson nu crede nicidecum lucrul acesta. El distinge însă între cauzalitatea materială care dă naştere la legi, potrivit cărora un fenomen revine identic şi cu necesitate ori de câte ori cauza lui se repetă, şi cauzalitatea internă, dinamică şi creatoare, care operând în condiţii necontenit schimbate, produce rezultate absolut unice. Orice fapt sufletesc răsare din trecutul psihic al persoanei, dar într-un mod care, nerepetându-se vreodată, nu îngăduie nicicând aşteptarea lui. S-ar părea totuşi că există o analogie între cele două tipuri de cauze, şi anume aceea că ele par a conţine deopotrivă preformarea efectului lor. Câtă deosebire totuşi între preformarea unui efect în cauza lui fizică şi aceea a unei stări de conştiinţă în stările care au precedat-o. Ştiinţa presupune cauza conţinând efectul ei şi eliberând-o cu necesitate. Legătura ştiinţifică a cauzei cu efectul tinde să ia forma unui adevărat raport de identitate. Necesitatea care uneşte doi termeni nu este decât efectul acestei identităţi. În acelaşi mod, mişcarea prin care înscriem o circumferinţă într-un plan produce toate proprietăţile acestei figuri. Cauzalitatea fizică este conformată după tipul implicaţiei matematice. Durata nu exercită nici o influenţă asupra legăturii de cauzalitate materială, aşa încât putem spune că „ea nu uneşte viitorul cu prezentul, ci numai prezentul cu prezentul". Altfel ni se înfăţişează preformarea în cauzalitatea psihică. Legătura dintre stările succesive de conştiinţă nu este sigură şi necesară, ci numai posibilă. Efectul nu este apoi dat în cauză, deoarece timpul care le separă nu este aici indiferent, ci dimpotrivă. Rolul creator al timpului în desfăşurarea vieţii psihice conferă cauzalităţii interne, spre deosebire de cea materială şi externă, un caracter cu totul deosebit. Numai nesocotirea acestor condiţii a putut crea teza determinismului psihologic. Dar cine a izbutit să desluşească iluziile care îl constituie a câştigat noi îndreptăţiri pentru a afirma libertatea lăuntrică a omului.

Critica determinismului precizează conceptul bergsonian al libertăţii. Analizând textele care îl explicitează, în feluritele scrieri ale lui Bergson, dar mai cu seamă în *Datele imediate ale conştiinţei*, unde am urmărit întreaga dezbatere înfăţişată mai sus, conceptul bergsonian al libertăţii ni se înfăţişează cu două atribute esenţiale. Libertatea în concepţia lui Bergson este, mai întâi, *spontaneitate*. Lucrul a fost văzut de unii critici ai lui Bergson curând după

apariţia *Datelor imediate*. Este deci liber omul a cărui faptă nu se constituie prin mijlocirea unei cumpăniri de motive, ci care răsare direct din dezvoltarea intimă a conştiinţei. Există de aceea grade ale libertăţii şi un act apare cu atât mai liber, cu cât rădăcinile lui coboară mai adînc şi se dezvoltă din serii mai bogate ale duratei intime. Omul se eliberează cu atât mai desăvârşit, cu cât faptele lui exprimă şi îşi trag puterea din straturi mai bogate şi mai profunde ale sufletului său. „Din întregimea sufletului, scrie Bergson, emană decizia liberă şi actul va fi cu atât mai slobod, cu cât seria dinamică de care se leagă va tinde să se identifice într-o mai largă măsură cu eul fundamental"[1]. Bergson a avut ocazia să răspundă acelora care, identificând în conceptul său de libertate ideea spontaneităţii, au crezut nimerit să adauge că în cazul acesta fiinţele care renunţă la orice control raţional al faptelor lor, cedând tot timpul înclinaţiilor fireşti, ar fi cele mai libere. „Libertatea nu este nicidecum redusă, observă Bergson, la spontaneitatea sensibilă. Lucrurile s-ar întâmpla aşa cel mult în cazul animalului, a cărui viaţă psihologică este mai ales afectivă. În cazul omului însă, care este o fiinţă gânditoare, actul liber s-ar putea numi o sinteză de sentimente şi idei şi evoluţia care duce până la el ar putea fi definită drept o evoluţie raţională"[2]. Respingerea acuzaţiei aduse mi se pare decisivă. În sinteza care constituie actul liber, ideea, operaţiile gândirii intră cu partea lor de contribuţie. Libertatea nu numai că nu exclude raţiunea, dar o înglobează şi o constituie ca o parte esenţială a fructului ei copt.

Al doilea atribut al libertăţii bergsoniene este *originalitatea*. „Suntem liberi, scrie Bergson, atunci când actele noastre emană din personalitatea noastră întreagă, atunci când o exprimă şi când au acea indefinibilă asemănare cu ea pe care o găsim uneori între operă şi artist"[3]. Este deci liber omul original, acela care „rămâne el însuşi şi lucrează în conformitate cu sine" Libertatea este „independenţa persoanei faţă de tot ce nu este ea". Aceste interesante precizări, pe care Bergson le-a consemnat în nota publicată în *Vocabularul filosofic* al lui A. Lalande[4], ilustrează caracterul individualist al conceptului bergsonian al libertăţii. Liber este omul care anulează în sine tot ce a putut împrumuta şi tot ce i se impune, toate automatismele şi convenţiile care îl limitează, pentru a străbate până în centrul fiinţei sale, de unde libertatea se înalţă ca o floare a graţiei. Cum ştim însă că mai tot timpul trăim în cadre eteronome şi lucrăm cu idei şi din motive străine, putem spune că rari sunt oamenii liberi şi puţine momentele în care devenim liberi cu adevărat. Bergson nu tăgăduieşte lucrul acesta. „Actele libere sunt rare", scrie el[5]. Rareori ajungem a ne cuceri pe noi înşine. O facem cel mult în clipele de grave hotărâri, la marile răscruci ale vieţii şi o întreprind ceva mai consecvent şi mai curajos eroii vieţii morale, pe care Bergson dă impresia că i-ar putea asimila cu marii originali ai faptei, tari prin acordul cu ei înşişi. O zare etică se ridică peste aceste dezbateri asupra libertăţii şi va fi interesant să comparăm idealul pe care ni se pare a-l putea lămuri deocamdată cu acela care îi va apărea atunci când, într-o însemnată operă ulterioară, Bergson va reflecta cu dinadinsul la problema morală.

Folosind o metodă aplicată de mai multe ori în istoria filosofiei, Bergson recunoaşte în intuiţiile cele mai adînci ale conştiinţei principiul explicaţiei universale. Întocmai ca

1) *Les données immédiates de la conscience*, pag. 128.
2) *Matière et Mémoire*, pag. 205.
3) *Les données immédiates de la conscience*; pag. 132.
4) Articolul *Liberté*, în Vocabulaire philosophique, vol. I, pag. 414.
5) *Les données immédiates de la conscience*, pag. 128.

Schopenhauer, care, generalizând experienţele intime ale voinţei, obţinea principiul voinţei universale, adică substratul întregii realităţi, tot astfel Bergson foloseşte experienţa duratei interne pentru a dobândi, prin analogie, înţelegerea modului în care se desfăşoară viaţa pe pământ. Deopotrivă cu conştiinţa în planul ei profund, viaţa indivizilor şi a speciilor înfăţişează o succesiune care este, în acelaşi timp, creaţie necontenită. În fiecare din momentele sale, trecutul exercită o presiune asupra prezentului, care conţine prefigurarea viitorului. „Viaţa, scrie Bergson, apare drept un curent care trece de la un germene la altul prin intermediul unui organism dezvoltat"[1]. S-ar părea totuşi că spre deosebire de materie, care reprezintă o continuitate neîntreruptă, viaţa se manifestă în individualităţi, adică în sisteme închise, comparabile numai cu totalitatea universului material. Ideea analogiei dintre microcosm şi macrocosm, foarte populară în timpul Renaşterii, revine şi în aceste observaţii ale lui Bergson. Numai că individualitatea conţine în sine un principiu de eterogenitate. Prin faptul biologic al eredităţii, ea se leagă cu întreg trecutul vieţii pe pământ; prin tendinţa de a se reproduce, ea deschide către viitor o poartă sub care vor intra în lume alte individualităţi şi forme noi de viaţă, într-o succesiune neistovită şi creatoare.

Cum trebuie să ne explicăm oare formele diverse pe care le ia viaţa pe pământ? Am arătat şi mai sus că atât explicaţia mecanicistă, cât şi aceea finalistă i se par lui Bergson cu totul nesatisfăcătoare, ca unele care sunt sugerate de modul în care procedează acţiunea omenească. Lăsând însă la o parte ipotezele filosofilor, pentru a examina pe cele ale naturaliştilor, Bergson nu poate fi însă mai mulţumit, cu tot meritul parţial pe care trebuie să-l recunoască contribuţiei lor ştiinţifice. Căci transformismul, în variantele pe care i le-au dat un Darwin, un Hugo de Vries sau un Eimer, nu poate explica faptul identităţii de structură a unui anumit organ la specii dintre cele mai felurite. Iată însă că zoologia comparată ne arată că organizarea ochiului este aceeaşi la vertebrate şi la moluşte. Bergson consacră o lungă discuţie acestei ciudate omologii, pentru a ajunge la concluzia că nici una din ipotezele transformiste n-o poate lămuri. Căci admiţând că formele pe care le iau organele fiinţelor vii se explică prin variaţiile lente sau bruşte pe care mediul le selectează şi ereditatea le fixează, rămâne inexplicabil cum specii atât de variate, ca cele citate mai sus, au variat în acelaşi mod. De asemeni, admiţând că forma organelor este determinată de acţiunea fizico-chimică a mediului, rămâne cu totul neclar faptul că specii trăind în medii atât de diverse au putut ajunge la o organizare identică a unora dintre organele lor. Mai plauzibilă i se pare lui Bergson ipoteza neo-lamarckienilor asupra influenţei funcţiei asupra structurii organelor. Ochiul este o creaţie a vizualităţii şi forma determinată pe care acest organ îl ia la o specie sau alta depinde numai de gradul de intensitate al vizualităţii lor. Dacă acest grad este acelaşi, organele vor avea o formă identică. Tot astfel, spune Bergson, întrebuinţând o comparaţie dintre cele mai sugestive, mâna care se mişcă într-un sac cu pilitură de fier va ajunge să dea aceeaşi grupare marelui număr de particule materiale care compun pilitura ori de câte ori, mişcându-se cu acelaşi elan, se va opri în acelaşi loc.

Compararea ochiului vertebratelor cu acela al moluştelor este numai un exemplu printre atâtea altele posibile, toate putând ilustra existenţa aceluiaşi principiu creator, care străbate întreaga viaţă şi căreia îi dă Bergson numele de *elan vital*. Elanul vieţii străbate materia. Bogăţia curentului de viaţă, multiplicitatea tendinţelor lui găseşte în rezistenţa materiei condiţia care explică varietatea succesivă a speciilor. Transformismul impusese viziunea speciilor

1) *L'Évolution Créatrice*, pag. 29.

dispuse succesiv pe aceeaşi linie a timpului. Mai în acord cu faptele observate de paleontologie, care ne arată cum mai multe specie pot apărea dintr-o dată şi cum evoluţia uneia din ele poate fi independentă, deşi contemporană cu evoluţia alteia, Bergson propune viziunea unei dezvoltări a vieţii pe pământ asemănătoare cu explozia obuzului ale cărui bucăţi, după ce s-au desprins din întreg, explodează la rândul lor în alte bucăţi noi. Dezvoltarea vieţii nu urmează deci o traiectorie unică, ci jerbe de traiectorii pe al căror parcurs se desfac noi direcţii divergente. În aceasta constă ceea ce Bergson numeşte *evoluţia creatoare*. Marea ei mulţime de ramificaţii permite însă identificarea câtorva direcţii esenţiale.

Considerată în aspectul ei cel mai general, viaţa nu este altceva decât un fenomen de detentă, de convertire a unei energii virtuale într-o energie dinamică. Orice fiinţă vie înmagazinează substanţe cu însuşiri explozive, care alimentează actele ei. Izvorul universal al energiei vitale este soarele, a cărui influenţă multiplă şi încă nu îndeajuns de studiată este receptată de plante şi transmisă animalelor care se hrănesc cu plante sau animalelor care se hrănesc cu animale alimentate la rândul lor cu plante. Energia solară înmagazinată de vegetale ajunge astfel să se elibereze în acţiunile animalelor, în timp ce vegetalele însele trăiesc într-o toropeală (torpeur) întreruptă de puţine reacţii cu caracter fizico-chimic. Cu toate că excepţii la această regulă generală se pot semnala în unele puncte ale întinsului domeniu al vieţii, cum este cazul plantelor înzestrate cu funcţia motilităţii sau a animalelor care trăiesc în toropeală, se poate spune că *toropeala* şi *mobilitatea* sunt cele două mari direcţii fundamentale ale vieţii pe pământ. Dacă ne spunem că fenomenul vieţii se compune dintr-o lucrare de acumulare urmată de o acţiune de cheltuire a energiei acumulate, putem adăuga că plantele sunt specializate în acumulare şi animalele în cheltuire. Dar dacă ne gândim că fabricarea explozibilului nu poate avea alt obiect decât explozia care îi urmează, devine limpede pentru oricine că sensul vieţii pe pământ trebuie căutat în direcţia evoluţiei animale, şi nu în aceea a dezvoltării vegetale.

Plantele se pot dispensa de mobilitate, deoarece ele găsesc în însuşi mediul în care sunt înrădăcinate substanţele necesare creşterii şi întreţinerii lor. Ele se vor înveli deci într-o membrană de celuloză care le imobilizează şi le izolează de agenţii excitanţi ai lumii exterioare, menţinându-le în inconştienţa toropelii. Animalele trebuie însă să-şi caute hrana. Ele sunt deci mobile şi conştiente. Între conştiinţă şi mobilitate este un strâns şi indiscutabil raport. Cum viaţa este în principiu alternanţă de acumulare şi explozie şi, prin urmare, mobilitate, Bergson este îndreptăţit să observe că „în drept, dacă nu în fapt, conştiinţa este coextensivă cu viaţa". Întâmpinăm aici una din afirmaţiile cele mai categorice ale spiritualismului bergsonian. Vom vedea mai târziu care sunt consecinţele metafizice ale acestui principiu. Deocamdată trebuie să arătăm că pe direcţia proprie mobilităţii animale, se grefează alte trei direcţii secundare, pe care Bergson le descrie cu măiestrie în acea vastă evocare a vieţii pe pământ care constituie miezul cărţii despre *Evoluţia creatoare*. Una din aceste direcţii este aceea a echinodermelor şi moluştelor, care pentru a se apăra împotriva inamicilor lor ereditari s-au închis într-o carapace, atenuând virtutea lor mobilă şi ajungând la o semitoropeală. A doua direcţie este aceea a peştilor şi insectelor, care se apără tocmai printr-o mare mobilitate. A treia direcţie este a vertebratelor, a căror ultimă verigă, specia omenească, reprezintă punctul cel mai înaintat al întregii evoluţii animale şi desigur raţiunea de a fi a vieţii pe pământ.

În adevăr, mobilitatea creează în jurul fiecărui animal o anumită *zonă de indeterminare*, în care acţiuni relativ inedite pot răspunde la împrejurări neprevăzute. Zona aceasta este destul de restrânsă în ce priveşte insectele şi chiar o mare parte din vertebrate, deoarece ele

răspund celor mai de seamă dintre excitaţiile externe cu acele reacţii tipice şi neschimbate care sunt instinctele. Filosoful rămâne uimit de precizia şi siguranţa instinctului, de tot ceea ce funcţionarea lui pare să implice în ordinea cunoaşterii vieţii. Cazul coleopterei sitaris care îşi depune ouăle în galeriile pe care le sapă o insectă numită antoforul şi ştie să se lipească îndată ce devine larvă de corpul acesteia, să-i sugă ouăle, apoi mierea şi să se conserve astfel până devine un organism desăvârşit, manifestă o *simpatie* cu viaţa, un fel de tulbure conştiinţă intuitivă, care îl face pe Bergson să observe că dacă instinctul animal ar deveni conştient şi ar putea răspunde întrebărilor noastre, de la el am putea obţine cunoştinţele cele mai preţioase despre tainele adânci ale vieţii. Dacă, pe de altă parte, valoarea mijloacelor biologice trebuie judecată după succesul lor, adică după facultatea lor de a se dezvolta în medii dintre cele mai felurite şi de a cuceri domenii cât mai întinse ale planetei, trebuie să spunem că valoarea biologică a instinctului este absolut superioară. Graţie organizării lor instinctive, care la insectele himenoptere a ajuns la un mare grad de perfecţiune, speciile acestea au devenit adevăraţii stăpâni ai subsolului, după cum omul este stăpânitorul netăgăduit al suprafeţei pământului. Totuşi, nu instinctivitatea insectelor reprezintă direcţia finală a vieţii, pentru că nu ea este aceea care înscrie în jurul organismului animal spaţiul cel mai larg al indeterminării, adică posibilitatea celei mai întinse utilizări a materiei în vederea unor scopuri prescrise de voinţa liberă şi creatoare. Direcţia aceasta este a inteligenţei, reprezentată cu modestie de unele vertebrate şi cu o mare strălucire, în vederea unor scopuri care nu pot fi încă pe deplin întrevăzute de către specia umană.

Caracteristica inteligenţei este pentru Bergson facultatea ei de a fabrica unelte cu ajutorul cărora să-şi întindă raza acţiunii şi puterii ei. Instinctul animal îşi creează şi el uneltele care îi sunt necesare, folosind materia organizată. Instinctul însuşi nu este la urma urmei decât o prelungire a lucrării de organizare a vieţii. Folosind însă instrumentele organice, conformate pentru anumite tipuri de reacţii, instinctul nu dispune de toată libertatea şi zona de indeterminare pe care o desemnează în jurul lui rămâne destul de mică. Inteligenţa îşi fabrică însă uneltele sale din materia inorganizată şi tocmai independenţa acestora faţă de organismul animal permite larga şi variata lor întrebuinţare în slujba libertăţii creatoare. Nu încape îndoială că omul este animalul care a dus la o dezvoltare mai mare inteligenţa instrumentativă, încât mult mai potrivit decât calificativul *sapiens* pe care zoologia clasică îl acordă speciei om i se cuvine atributul *faber*. Crearea unor noi tipuri de unelte sunt faptele cele mai considerabile ale istoriei omului, încât este de prevăzut că mult timp după ce va fi dispărut zvonul războaielor şi revoluţiilor noastre, omenirea îşi va reaminti de maşina cu aburi şi de dinamul electric.

S-ar părea că elanul vital, după ce a experimentat soluţia instinctului, a adoptat pe aceea a inteligenţei, ca una care este mai capabilă să realizeze intenţiile ei creatoare. Drumul elanului vital înaintează triumfător peste obstacolele pe care i le opune materia. Între viaţă şi materie există un antagonism profund. Astfel, pe când viaţa se găseşte implicată într-un proces de necontenită creaţie, energiile fizice se degradează. Materialitatea, spune Bergson, este ceva care *se desface*. Extensiunea materiei este întreruperea unei tensiuni. Procesul de creaţie al vieţii nu poate fi deci material. Natura lui este spirituală. Primind energii explozive din marele rezervor al soarelui, organismele îşi suspendă pentru o clipă lucrarea lentă a degradării lor energetice. Viaţa străbate în toate privinţele căi opuse materiei. Totuşi, ea nu se poate îndrepta către ţelurile ei proprii decât utilizând materia. Întreprinderea paradoxală a vieţii constă deci în a insera libertatea ei în determinismul naturii. Este ceea ce izbuteşte,

într-o măsură infinit superioară oricărei alte specii animale, omul. Întreaga lume organică există deci pentru a produce în cele din urmă ființa în care elanul creator al vieții pare să fi obținut victoria cea mai de seamă asupra materiei.

Sistemul bergsonian nu culminează totuși în magnificarea omului, ci în aceea a lui Dumnezeu, pe care marele filosof îl face să coincidă cu principiul de creație care străbate întreaga natură și produce toată acea varietate de forme din a căror succesiune se lămurește sensul arătat. Se poate susține că concepția lui Bergson asupra Divinității are o anumită coloratură panteistă, pe care unii din criticii săi catolici au pus-o în lumină, determinând autoritatea pontificală să pună la index, printr-un decret din 1 iunie 1914, întreaga operă bergsoniană[1)].

Principiu de creație străbătând natura, Divinitatea bergsoniană nu este o ființă personală înzestrată cu conștiință și inteligență, de vreme ce conștiința și inteligența sunt arme în serviciul vieții practice. Dumnezeu nu este închipuit de filosofia bergsoniană nici drept creatorul ființei din neant și nici ca instauratorul ordinii în haos. Supunând unei aspre critici ideile de dezordine și neant, Bergson conduce către concluzii dintre cele mai importante în ce privește conceptul Divinității. Dezordinea și neantul sunt pentru Bergson false idei, produse ale înclinării noastre de a introduce și în problemele metafizicii categoriile acțiunii practice. În adevăr, pentru punctul de vedere al acțiunii, ordinea nu poate fi decât ulterioară dezordinii, produsul unei fapte care stabilește între lucruri anumite raporturi. Analiza filosofică ne arată însă că nu există dezordine, ci numai varietăți felurite ale ordinii, o ordine geometrică și materială și o ordine vitală. Unei încăperi care mi se pare dezordonată îi lipsește de fapt numai această din urmă ordine, armonia pe care o introduce în manifestările sale persoana umană, în timp ce încăperii de care ne ocupăm trebuie să-i recunoaștem o ordine mecanică, de vreme ce locul și poziția fiecărui obiect sunt explicabile prin mișcările automate ale persoanei care le-a folosit sau prin alte cauze eficiente. Efectul de dezordine nu este decât produsul unei așteptări înșelate. Când mă aștept să întâmpin ordinea mecanică și să aflu pe cea vitală sau când lucrurile se întâmplă dimpotrivă, înregistrez sentimentul dezordinii și trăiesc una din iluziile cele mai curente ale conștiinței.

Deopotrivă de șubredă în fața analizei filosófice este și ideea de neant. Desigur, pentru punctul de vedere al acțiunii practice, orice obiect produs de fapta noastră umple un gol, ființa în întregimea ei nu poate fi decât ca „o broderie pe canavaua vidului". Ființa presupune, așadar, neantul și conceptul ei implică pe acela al creației. În realitate însă, afirmă Bergson, nu numai că ființa nu presupune neantul, ci dimpotrivă, neantul presupune ființa. Nimeni nu poate concepe neantul decât în forma suprimării unei realități. Vidul nu este decât reprezentarea unui plin substituit, pe care conștiința noastră îl întovărășește cu sentimentul de dorință sau regret, încercat cu adevărat sau închipuit că ar putea fi încercat. Neantul este o pură construcție mintală. Cine nu părăsește niciodată terenul experienței nu întâmpină decât fapte, stări și lucruri în succesiune necurmată. Lumea este plină în toată întinderea ei și ea își ajunge

1) Obiecții împotriva panteismului bergsonian face J. Maritain, „La philosophie bergsonienne" (*Études critiques*), 1914. Într-o scrisoare adresată Părintelui de Tonquédec și publicată de acesta în revista catolică *Études*, t CXXX, pag. 515, Bergson a arătat că gândirea sa respinge de fapt monismul și panteismul în general și că deci ea se încadrează perfect în disciplina gîndirii creștine, ca una care a încercat să dovedească deopotrivă faptul libertății, realitatea spiritului și existența unui „Dumnezeu creator și liber, generator al materiei și al vieții și al cărui efort continuă, în direcția vieții, prin evoluția speciilor și prin constituirea personalităților umane" Gândirea catolică a receptat de altfel influența bergsoniană, pe care o putem identifica la gînditori de valoarea unui Ed. Le Roy și J. Chevalier.

ca ceva care nu se mărgineşte cu un principiu eterogen şi nici nu-şi datoreşte existenţa unei intervenţii creatoare din nimic sau triumfătoare peste neantul primitiv. Dar dacă lumea nu este efectul unui act creator unic, ea este domeniul unei creaţii necontenite, în adâncimea căreia trebuie să recunoaştem un principiu de forţă şi iubire. Acest principiu produce nenumăratele forme ale vieţii, trezeşte în om curentul vieţii morale şi îl umple de dumnezeiescul sentiment al bucuriei, ori de câte ori conştiinţa îi spune că fapta sa creatoare se găseşte în acord cu elanul vieţii pe pământ. Dumnezeu este în filosofia bergsoniană acest principiu de creaţie.

PATRICK SUPPES*

Patrick Suppes, profesor la Universitatea din Stanford, este de trei decenii o personalitate binecunoscută pe tărâmul cercetării logico-metodologice şi de filosofie a ştiinţei.

Este autorul unor teorii originale despre probabilităţile subiective şi obiective, conceptul de cauzalitate, teoria deciziei şi raţionalităţii, teoria învăţării, filosofia şi semantica limbajelor naturale, fundamentele ştiinţelor experimentale, teoria măsurătorilor etc. Între lucrările sale reprezentative putem menţiona: „Introduction to Logic" (1957, 11 ediţii până în 1968), „A Probabilistic Theory of Causality" (1970), „Logique du Probable" (1981), „Foudations of Measurements" (1971 în colaborare). De asemenea, a fost unul dintre organizatorii primului Congres Internaţional de Logică, Metodologie şi Filosofie a Ştiinţei, ţinut la Stanford în 1961.

Cititorul obişnuit cu lucrările de filosofie circumspecte şi nuanţate până la pierderea timbrului propriu va fi, desigur, surprins de tonul răspicat, tineresc şi incisiv al cărţii *Metafizica probabilistă* a profesorului din Stanford. Stilul direct, enunţarea explicită a tezelor pe care le combate, dar şi a celor pentru care pledează va antrena dintru început pe cititor în miezul unor probleme „fierbinţi" de filosofia şi metodologia ştiinţelor experimentale, de filosofia matematicii, a limbajului sau comportamentului raţional.

Particularitatea cărţii lui Patrick Suppes constă în regândirea critică, din perspectiva teoriei probabilităţilor, a unui şir de probleme-cheie în filosofia tradiţională privind conceptul de materie şi teoria determinismului, cauzalitatea şi întâmplarea, certitudinea şi completitudinea cunoaşterii, unitatea şi pluralitatea ştiinţei, natura limbajului raţionalităţii etc.

Convingerea lui Patrick Suppes este aceea că vechea filosofie dogmatică, de factură teologică, a fost înlocuită în zilele noastre cu o neodogmatică filosofico-metafizică, afirmată în numele ştiinţei, dar la fel de inexactă şi greşită ca şi vechea dogmatică. Asemenea dogmaticii tradiţionale, crede Suppes, noua filosofie afirmă o serie de teze şi principii devenite locuri comune şi prejudecăţi, pe care din obişnuinţă nu le mai supunem analizei critice.

Iată, după Suppes, cinci astfel de teze:

1. Viitorul este determinat de trecut;
2. Fiecare eveniment are o cauză deterministă suficientă;
3. Cunoaşterea trebuie întemeiată pe certitudine;

* Interpretările care urmează asupra unor filosofi contemprani neputând fi luate – prin forţa împrejurărilor –din cele două „surse" considerate standard, exemplare, am apelat, pentru Patrik Suppes la Cornel Popa, care este autorul studiului introductiv al cărţii acestuia tradusă în româneşte, iar pentru Karl Popper, L. Wittgenstein, Albert Camus şi Jean Paul Sartre am încercat să oferim „date" numai pentru ideile prezente în Manual, adoptând, pe cât cu putinţă, acelaşi stil descriptiv şi analitic. (Ed.)

4. Cunoaşterea ştiinţifică poate fi, în principiu, completă;
5. Cunoaşterea şi metoda pot fi, în principiu, unificate.

Toate aceste cinci teze ale metafizicii neotradiţionale sunt, după filosoful american, false. În consecinţă, el îşi asumă sarcina explicită de a construi o metafizică şi o epistemologie pe alte baze. Cuvântul de ordine este construirea unei noi filosofii a ştiinţelor, compatibilă cu spiritul investigaţiei experimentale, cu utilizarea conceptelor, tehnicilor şi metodelor empirist-probabiliste. În locul empirismului logic şi proiectului lui Otto Neurath, Rudolf Carnap şi Charles W. Morris de unificare a ştiinţelor, proiect infirmat de evoluţia cunoaşterii umane în ultimele patru decenii, Suppes pledează pentru un „empirism probabilist".

Redăm mai jos tezele noii filosofii de esenţă probabilistă: 1. Legile fundamentale ale fenomenelor naturale sunt, în mod esenţial, mai curând probabiliste decât deterministe prin caracterul lor; 2. Concepţia noastră despre materie trebuie să conţină intrinsec un element probabilist; 3. Cauzalitatea este, prin natura sa, probabilistă, nu deterministă; 4. Certitudinea nu este accesibilă în cunoaştere, nici în sensul nemijlocirii psihologice, nici în sensul preciziei depline a măsurătorilor; 5. Colecţia teoriilor ştiinţifice din trecut, prezent şi viitor nu se îndreaptă către un rezultat determinat, care ne va da la limită o cunoaştere completă a universului; 6. Ştiinţa are, mai curând, un caracter pluralist decât unitar, atât în privinţa limbajului, cât şi în privinţa problemelor sau metodelor; 7. Învăţarea limbilor şi vorbirea în aspectele lor fonologice, gramaticale, semantice sau prozodice sunt, prin natura lor, intrinsec probabiliste; 8. Teoria raţionalităţii este, prin natura sa, intrinsec probabilistă.

Empirismul probabilist şi respingerea determinismului clasic

Găsim în cartea lui Suppes o respingerea bine argumentată a determinismului mecanicist sau laplaceean, după care „trecutul fenomenelor le determină în mod univoc viitorul", şi o afirmare răspicată a caracterului obiectiv al întâmplării: „întâmplarea şi probabilitatea sunt fenomene reale, şi nu trebuie puse pe seama ignorării de către noi" (p. 29) a cauzelor autentice mai profunde. La acest punct, poziţia apărată de filosoful american concordă în esenţă cu tezele clasice, binecunoscute ale întemeietorilor filosofiei materialiste-moderne, care respingeau determinismul metafizic, linear şi pledau pentru o înţelegere statistică şi probabilistă a determinismului social-economic. Legea se afirmă ca o „medie", ca o rezultantă a unei mulţimi de acţiuni individuale întreprinse de participanţii la acţiunea socială, fiecare dintre ei animaţi de intenţii şi scopuri personale.

Nici din perspectiva ontologiilor moderne nu putem accepta teza determinării univoce a viitorului de către trecut. Indubitabil, viitorul este condiţionat, între anumite limite, de către trecut. Atât în natură cât şi în viaţa socială, un curs anterior de evenimente facilitează, îngreunează sau împiedică un eveniment sau o stare viitoare. Dar nu există în genere, nici în devenirea evenimentelor naturale, nici în istoria umană, o determinare inevitabilă, fatală a viitorului de către trecut. Dacă în viaţa socială viitorul ar fi riguros determinat de către trecut, independent de intenţiile, deciziile şi conduitele umane, atunci nu am mai fi îndreptăţiţi nici să elogiem, nici să blamăm faptele umane şi pe cei ce le săvârşesc, căci aceştia, în viziunea determinismului mecanicist, nu au nici merite şi nici vină, fiind simple resorturi involuntare în cursul evenimentelor naturale şi sociale, pe care nu le pot controla.

Critica determinismului de tip mecanicist întreprinsă de Patrick Suppes şi pledoaria pentru probabilitate şi aleator, deşi nu e nouă, este îndreptăţită. Filosoful american afirmă că

universul are caracter probabilist. El aduce în acest sens patru categorii de argumente: 1) exemple din viaţa cotidiană, ca mişcarea frunzelor la o adiere de vânt, circulaţia norilor în atmosferă, caracterul impredictibil al cuvintelor ce le rostim, explicarea mecanismului percepperii olfactive şi vizuale; 2) cercetarea fenomenelor dinamice clasice de tipul aruncării zarurilor, mişcării discului unei rulete, extragerii de cărţi dintr-un pachet sau bile din urnă etc.; 3) desfăşurarea proceselor descrise de mecanica statistică din fizica clasică, de termodinamică, mişcarea browniană etc. şi în sfârşit 4) argumentele furnizate de mecanica cuantică. Nu vom intra în detaliile acestei argumentări. Este important să evidenţiem concluzia autorului: legile fundamentale ale fenomenelor naturale au în esenţa mai curând un caracter probabilist decât unul determinist. De aceea, *aleatorul şi probabilitatea sunt concepte filosofice majore,* care pe nedrept au fost ignorate de tradiţie. În acest sens Suppes critică poziţia lui Immanuel Kant, care se pronunţa împotriva folosirii probabilităţii în metafizică şi pleda pentru instaurarea unei filosofii a certitudinii absolute ce nu ar mai avea nevoie de corecţii şi ameliorări. Probabilitatea, observă Suppes, este un concept de factură morală, iar modalităţile joacă un rol esenţial în ştiinţe. Suppes nu detaliază în *Metafizica probabilistă* legătura probabilităţilor cu logicile modale, dar trimite pentru aceasta la un studiu al său din 1974, „The essential but implicit role of modal concepts in science" în K. F. Schaffnerand R. S. Cohen (eds), PSA 1972, Dordrecht: Reidel, 1974, p. 305-314.

Aleatorul este pentru Suppes opus determinismului sau producerii necesare. Aleatorul provine din complexitatea fenomenului. Numai seriile foarte complexe sunt aleatoare. Dar, observă Suppes, noţiunea de complexitate este tot atât de ambiguă şi vagă ca şi cea de aleator. Dezambiguizarea noţiunii de complexitate Suppes o încearcă prin ideile de program de calculator şi de lungime a unui program ce modelează o serie de evenimente complexe, cum ar fi, de exemplu, o secvenţă binară de 1 şi 0, descriind rezultatele aruncării de o mie de ori a unei monede etc. Cu cât programul prin care descriem seria respectivă de evenimente este mai lung, cu atât evenimentul în cauză este mai complex. În spirit modern Suppes reduce, aşadar, ideea de complexitate la cea de program şi calculabilitate. Este surprinzător, totuşi, că Suppes nu recurge la conceptele teoriei sistemelor, la margini de intrare şi ieşire, la funcţiile de transfer şi ieşire, la ierarhia şi controlul sistemelor, pentru a explica pe cel de complexitate.

O altă direcţie de argumentare constă în critica determinismului în lumina mecanicii unui sistem de particule (McKinsey, A.C. Sugar, P. Suppes 1953). Ideea predictibilităţii traiectoriilor viitoare, afirmă Suppes, este valabilă, dacă şi numai dacă nu intervin coliziuni între particule sau dacă particulele ar fi perfect penetrabile. Or, niciuna dintre supoziţii nu se adevereşte fizic – şi, în consecinţă, supoziţia laplaceeană a predictibilităţii nu este concordantă cu datele ştiinţelor experimentale.

P. Suppes înregistrează, pas cu pas, retragerile determinismului de tip laplaceean prin recunoaşterea erorilor în determinarea parametrilor spaţiali sau temporali în mişcarea aştrilor cereşti, apoi a perturbaţiilor externe unui sistem şi, mai târziu, prin admiterea caracterului stocastic al ecuaţiilor de mişcare a unor fenomene. Sunt aduse argumente de natură ştiinţifică din domeniul radioactivităţii naturale şi mai ales din mecanica cuantică, în favoarea abordării probabiliste.

După Suppes, lumea este plină de evenimente întâmplătoare şi orice cunoştinţă se întemeiază pe anumite abstractizări şi schematizări. El îşi afirmă adeziunea la un realism al opiniilor, spre deosebire de realismul ontologic. Nu vedem însă de ce, dacă întâmplarea şi

probabilitatea nu sunt doar fapte de cunoştinţă, ci realităţi obiective, o viziune probabilistă nu s-ar putea sprijini pe un realism ontologic. De altfel, în întreaga sa carte, Suppes, admite deopotrivă probabilităţi subiective. Conceptul de „întâmplare" este explicat de Suppes, după cum am văzut, cu ajutorul celor de complexitate şi calculabilitate deşi în logicile moderne sau în discursul filosofic informal întâmplarea este adesea explicată cu ajutorul conceptelor temporale sau al celor modale. Uneori, întâmplarea este explicată cu ajutorul unor concepte intenţionale sau teleologice. Acesta este cazul lui Aristotel, la care de altfel Suppes se şi referă. Numai o fiinţă care are intenţii, scopuri sau mobiluri poate avea, după Aristotel şi şansă sau noroc (tyche); o piatră sau un nor nu. Animalele sau corpurile fiind lipsite de intenţionalitate nu pot produce ceva din întâmplare. Aristotel face distincţie între acţiunile sau evenimentele care se produc spontan în circumstanţele acţiunii, dar fără participarea intenţională a agentului acţiunii. Ceea ce se produce întâmplător este incalculabil, nepredictibil şi neintenţionat. Suppes reia în diferite contexte aceste atribute ale întâmplării – dar nu pare în mod special interesat de clasificarea teoretico-definiţională a acestui concept. Mai ales, pare a lăsa în umbră caracterul de nonintenţionalitate al întâmplării la nivelul activităţilor umane. Menţionam mai sus definirea modală şi temporală a întâmplării pe care Suppes nu o adânceşte.

Certitudine şi îndoială în cunoaştere

Opţiunea epistemologică a lui Suppes este formulată răspicat. În teoria cunoaşterii este un adept al empirismului probabilist şi al unei specii de operaţionalism clasic, fondat de Bridgeman, şi un critic fervent al raţionalismului apriorist de factură kantiană sau pozitivist-logică. Într-o scrisoare către o prinţesă germană, din 14 aprilie 1761, matematicianul elveţian Leonhard Euler (1707-1783) distingea trei accepţii ale termenului de certitudine: *certitudinea fizică*, sau certitudinea actelor noastre perceptuale, *certitudinea logică*, sau demonstrativă şi *certitudinea morală*. Citind această clasificare a matematicianului elveţian, Suppes respinge toate cele trei accepţii ale ideii de certitudine. În privinţa certitudinii perceperii senzoriale, Suppes afirmă că reflectarea perceptuală nu este niciodată imediată, ci profund dependentă de cadrul conceptual prealabil; percepem şi vedem ceea ce suntem teoretic pregătiţi să percepem şi să observăm. În privinţa celei de-a doua specii de certitudine, Suppes crede că certitudinea pe care o găsim în matematică nu provine dintr-o considerare intuitivă sau a priori, ci din caracterul discret al operaţiilor prin care putem verifica un anumit enunţ. Criteriul efectiv pentru evaluarea unui fragment din matematică este în fapt un criteriu radical empiric. „Când trebuie spus ceva despre statutul adevărurilor matematice, când trebuie stabilită corectitudinea unui fragment din matematică, acest fapt este judecat după criterii empirice prin probele înfăţişate direct în producerea matematicii şi, în consecinţă, este temeiul etichetării matematicii ca o ştiinţă radical empirică" (p. 78). Empirismul radical al matematicii rezidă, aşadar, în întemeierea enunţurilor pe succesiuni de operaţii de calcul, în caracterul constructiv al demonstraţiilor matematice. Această viziune a lui Suppes asupra temeiurilor empirice ale matematicii trebuie corelată cu semantica procedurală adoptată în concepţia sa despre limbile naturale şi despre cele artificiale. Şi într-un caz şi în altul avem de-a face cu derulări de operaţii, proceduri şi rutine prin care ajungem la anumite rezultate semnificative.

Dar se cuvine să observăm că limbajul matematicii, ca orice alt limbaj, are şi o dimensiune semnatică – semnele matematicii reflectă obiecte abstracte sau reprezentări şi concepte acceptate de subiectul cunoscător şi, în raport cu acestea, operaţiile şi procedurile „empirice"

nu sunt decât mijloace. Matematica nu este numai manipulare de semne grafice sau sonore, ci şi proces de gândire intimă, nerostită a matematicianului, dinamică şi prefiguraţie mentală, interogaţie şi decizie, tentativă şi corecţie, mereu iterate până la găsirea soluţiei finale.

În cel de-al treilea sens, certitudinea nu poate fi atinsă, pentru că în orice cercetare experimentală intervin erori de măsurare. Acest fapt a fost observat de mult timp. Simpson, Lagrange, Laplace, Gauss şi alţii nu numai că au conştientizat apariţia erorilor de măsurare, dar au şi dezvoltat metode matematice adecvate de analiză şi eliminare a erorilor din operaţiile de măsurare. Erorile erau admise ca o realitate indezirabilă, dar se credea în existenţa unor valori reale, autentice ale parametrilor fizici pe care noi încercăm să-i determinăm. Suppes, în opoziţie cu această opinie, crede că nu e nici o speranţă să ducem la bun sfârşit un program prin care să obţinem valorile adevărate ale unor cantităţi fizice continue, din cauza subtilităţii şi complexităţii cauzelor ce interacţionează.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Opera şi viaţa

Filosof şi logician austriac, de naţionalitate engleză, Ludwig Wittgenstein s-a născut la Viena. Până la vârsta de 14 ani îşi va primi educaţia în familie. Va studia apoi la Berlin şi la Manchester unde se va ocupa de cercetări aeronautice.

Interesul său pentru matematică şi logică îl va determina să-i studieze pe Frege şi Russell, frecventând în 1912 cursul acestuia din urmă la Trinity College, Cambridge.

În 1921 va publica prima lucrare intitulată *Tractatus Logico-Philosophicus*. În anul 1929 devine profesor asistent la Cambridge, apoi titularul catedrei de filosofie (1939-1947). În această perioadă îşi va încheia a doua sa operă importantă, *Cercetări filosofice*.

Moare la Cambridge în anul 1951.

În cele două lucrări terminate de Wittgenstein se găsesc concepţii şi puncte comune care dau unitate operei sale (se afirmă adesea că între *Tratat* şi *Cercetări filosofice* există o diferenţă majoră care dă dreptul la interpretarea gândirii wittgensteiniene ca divizată în „prima şi a doua filosofie"), dar această dezbatere nu face obiectul studiului nostru, orientat spre oferirea unei perspective cât mai largi asupra ideilor filosofului.

Axat pe probleme de logică şi preocupat de funcţia limbajului, L. Wittgenstein pleacă de la premisa că există o concordanţă naturală între ceea ce poate fi spus, exprimat şi ceea ce există. Pentru Wittgenstein singurul limbaj valabil este acela care reflectă cu claritate structura logică a lumii. Singura necesitate acceptată de filosoful austriac este necesitatea logică, negând predeterminarea cu argumentul numărului mare de elemente ce ar trebui luate în considerare pentru a prevedea exact un fenomen în toată complexitatea lui.

Wittgenstein atacă de asemenea o teză destul de răspîndită, conform căreia cuvintele servesc la comunicarea unui sens. El arată că sensul pur nu există, că sensul face parte dintr-un context exterior limbajului unde importantă nu este comunicarea ideilor. Locul comunicării într-un schimb de simboluri este secundar în raport cu locul ocupat de prezenţa social-istorică a omului, prezenţă care se transferă de la început în semne.

În aceeaşi ordine de idei, printr-o viziune în mare parte empiristă el va critica şi teoria Sfântului Augustin asupra ideilor înnăscute, căci nu există idei înaintea asimilării cuvântului.

Tractatus Logico-Philosophicus se constituie într-o analiză critică a naturii enunțului științific și filosofic și este organizat prin 7 aforisme principale care exprimă într-un mod concis concepția sa despre lume și despre imaginea acesteia sau gândirea logică: „1. Lumea este tot ceea ce are loc, tot ceea ce se petrece"; 2."*Ceea ce are loc, faptul* este existența unei anumite *stări a lucrurilor*"; 3. „*Imaginea logică a faptelor* este *gândirea*"; 4. „*Gândirea* este *propoziția* înzestrată cu sens"; 5. „*Propoziția* este o *funcție de adevăr* a enunțurilor elementare"; 6. Aici, la numărul șase este indicată forma generală a unei funcții de adevăr; 7. Despre limita discursului logic: „Ceea ce nu se poate exprima trebuie să fie trecut sub tăcere"

Pentru Wittgenstein singurul limbaj înzestrat cu un sens este acela care produce o imagine a lumii. Faptul însuși este definit ca „existența stărilor lucrurilor". Obiectul, sau „lucrul" nu apare aici ca o entitate concretă ci ca nodul tuturor combinațiilor posibile la care poate participa pentru a construi „stări ale lucrurilor". Deoarece orice discurs ce are un sens exprimă numai fapte nu există un discurs corect asupra regulilor limbajului, logica se poate numai arăta, ea nu poate fi exprimată. De aici rezultă o altă limitare a limbajului: sensul lumii, sensul existenței în lume nefiind un fapt, scapă discursului corect, încărcat cu sens. Rezultă că „a filosofa" nu înseamnă altceva decât a recunoaște constrângerea la tăcere.

În epoca *Cercetărilor*, L. Wittgenstein face apel la o metodă de analiză pe care o va denumi „joc de limbaj", această noțiune ne oferă un exemplu privilegiat de ceea ce Wittgenstein înțelege prin conceptul filosofic. În opoziție cu conceptele abstracte, strict definite printr-o clasă de proprietăți comune, conceptele filosofice prezintă unitatea curgătoare a unui așa-numit „aer de familie"

Scopul analizei filosofice poate fi definit în această situație ca punerea în evidență a acestui „aer de familie" pe care se fondează utilizarea cuvintelor, făcând să funcționeze în mod corect regulile tacite (ale) acestor utilizări.

Astfel, filosoful „Cercetărilor" nu va descrie acte sau procese de gândire care nu sunt, după el decât „calcule" ale cuvintelor. „Pentru a clarifica sensul lui *a gândi* să ne privim pe noi înșine gândind", ceea ce vom observa reprezintă definiția lui „ a gândi"

JEAN-PAUL SARTRE

Născut în 1905, având o copilărie pe care o va descrie mai târziu în *Cuvintele*, coleg de școală cu Raymond Aron, Sartre va fi unul din cei mai controversați filosofi ai acestui secol. Într-un fel opțiunile lui vor fi aproape mereu opuse celor ale vechiului lui coleg și amic din tinerețe. Moare în 1980.

Sartre va realiza principala sa lucrare filosofică *Ființa și Neantul* (*L'Etre et la Neant*) în anul 1943. Va porni de la idei filosofice consemnate mai ales în *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940), concepute la Stalog, unde la citi *Sein und zeit*.

Lucrarea reprezintă, dincolo de orice, încununarea operei filosofice sartriene începute în 1933, odată cu descoperirea fenomenologiei lui Husserl. În mod explicit, această lucrare poartă amprenta tradiției franceze carteziene în luptă cu filosofia germană a „celor 3 H" (Hegel, Husserl, Heidegger).

Purtând subtitlul „Încercare de ontologie fenomenologică", *Ființa și Neantul* face

trecerea de la problematica psihologică spre filosofia existenţialistă unde fenomenologia e chemată să ducă la o ontologie. [...]

Întregul raţionament porneşte de la premisa inexistenţei „cogito"-ului şi, prin urmare, conştiinţei pure. Conştiinţa este *conştiinţa a ceva*, aşa cum gândirea este *gândirea a ceva*. În prima sa licărire, „cogito prereflexiv", conştiinţa se identifică fiind conştiinţa Fiinţei, fără a fi conştiinţa a ceea ce ea conştientizează. Astfel omul este fiinţa prin care Neantul intră în natură, căci Fiinţa este perfect simetrică, egală *în sine* cu sine însăşi în timp ce fiinţa *pentru sine* este acea lipsă, acea distanţă prin care Fiinţa se aneantizează.

Negaţiile precum interogaţia, aşteptarea, regretul trimit la fiinţa însăşi a realităţii umane care se interoghează în existenţa sa ca negaţie a lui *în sine*.

Din această negaţie, *pentru-sinele* va realiza că este perfect liber în faţa unor posibilităţi ce nu se pot determina, iar prima manifestare a libertăţii va fi angoasa: a exista înseamnă a se proiecta în viitor, a se rupe din imanenţa Fiinţei şi a recunoaşte valori care au drept sursă numai *pentru-sinele*. În această situaţie atitudinea conştiinţei nu trebuie să fie aceea de a descifra valorile în lume ca *fiinţe în-sine*, deci a eluda responsabilitatea inerentă libertăţii. Această atitudine greşită, caracterizează „l'esprit de sérieux" sau refuzul de a vedea valorile ca propuneri făcute libertăţii care nu are alt fundament decât libertatea însăşi. Dar libertatea nu poate fi fundamentul său căci ea este contingentă (*Dumnezeu dacă există e contingent*, afirmă provocator Sartre).

Există o *esenţă*, nu a filosofării sartriene, ci a însăşi existenţei libertăţii omului care nu poate alege să fie altceva decât ceea ce este, adică liber, unde libertatea este o necesitate: „Omul e condamnat să fie liber"

Situaţiile în care se manifestă libertatea umană nu-i definesc limitele ci numai facticitatea: nu-mi aleg corpul aşa cum nu-mi aleg epoca în care trăiesc sau locul geografic şi social, dar depinde de mine ce sens voi da acestui ansamblu de *fapte* care constituie situaţia mea în lume. Prin *pentru-sine* temporalitatea vine pe lume. Nu există altă istorie decât aceea a realităţii umane. Pentru realitatea umană „existenţa este precedentă esenţei" exist în prezent ca *pentru-sine*, sunt trecutul meu ca *în-sine*. [...]

Pentru a ieşi din pesimismul unei posibilităţi şi unei responsabilităţi absolute, derivate din libertate, Sartre pleacă de la conflictul iniţial al conştiinţei şi ajunge la o anumită împăcare, recunoaştere a limitelor dintre *în sine* şi *pentru sine*, astfel *Fiinţa şi Neantul* ascunde un proiect de conştiinţă unitară *În sine - Pentru sine* plenitudine simultană absolută.

Ontologia lucrării „Fiinţa şi Neantul" rămâne în primul rând o descriere critică. Ea cere o conversiune morală pe care nu o poate prescrie prin ea însăşi. Expune unitatea şi eşecul omului în toate acţiunile sale, („Astfel este acelaşi lucru a te îmbăta de unul singur şi a conduce popoarele") [...]

Limbajul lucrării, de multe ori extrem de abstract este compensat prin numeroase comparaţii şi descrieri din viaţa de zi cu zi. Unele dintre acestea au rămas celebre precum aceea cu chelnerul care face pe chelnerul pentru a-şi *realiza fiinţa*, sau acela al femeii care pentru a întârzia momentul deciziei îşi lasă braţul ca pe un lucru neînsufleţit între mâinile unui bărbat care-şi manifestă atracţia prin propuneri transparente.

ALBERT CAMUS

Mitul lui Sisif

Albert Camus s-a născut pe 7 noiembrie 1913 în Algeria, la Mondovi, într-o familie de agricultori. Tatăl său, francez, a fost ucis în 1914, mama sa era de origine spaniolă. Şi-a făcut studiile superioare în Algeria, în condiţii foarte dificile din punct de vedere material. A exercitat mai multe meserii, printre care acelea de vânzător de piese de schimb pentru maşini, meteorolog etc.

Licenţiat în litere (filosofie) va prezenta o lucrare de doctorat despre *Sfântul Augustin şi Plotin.* Mare pasionat de teatru va fonda o trupă, *L'Equipe.*

Călătoreşte mult, timp în care şi scrie. Jurnalist la Paris, apoi în Alger, intră în Rezistenţă. Îşi făcuse deja un nume în literatură. Cu recomandarea lui Malraux editura Gallimard îi publicase *Străinul (L'Etranger)* şi *Mitul lui Sisif (Le mithe de Sisyphe).*

În octombrie 1951 apare *Omul revoltat (L'Homme Révolté),* lucrare de istorie şi filosofie. Ciclul operelor sale se încheie cu *Căderea (La chute).*

Recunoaşte că este influenţat de Gide, îi admiră pe Malraux, Tolstoi, Dostoievski, Kierkegaard, Kafka dar mai ales pe maestrul absurdului, Melville, autorul lui *Moby Dick.*

Gândirea lui Camus. Noţiuni esenţiale.

Concepţia sa despre lume şi viaţă se găseşte mai ales în lucrările *Mitul lui Sisif* şi *Omul revoltat.* Pentru o mai bună înţelegere a filosofiei lui Albert Camus vom încerca să explicăm noţiunile şi conceptele esenţiale, punctele în jurul cărora gravitează opera sa: *sinuciderea, absurdul, revolta, libertatea şi pasiunea;* acestea fiind de altfel şi treptele, momentele principale pe care se clădeşte *Mitul lui Sisif.*

Sinuciderea, această noţiune este introdusă încă de la începutul *Mitului lui Sisif.* Nu este vorba despre un studiu asupra sinuciderii, autorul oferă un prim răspuns la obsedanta întrebare asupra *sensului vieţii.* Dincolo de motivaţiile superficiale ale gestului (sociale, sentimentale etc), sinuciderea este descoperirea sensului derizoriu al vieţii, suportate numai din obişnuiţă: „A muri în mod voluntar presupune recunoaşterea, chiar neformulată, a lipsei de valoare a vieţii, caracterul nebunesc al agitaţiei cotidiene şi inutilitatea suferinţei, pe scurt a ne sinucide este a lua decizia că toate acestea nu merită efortul."

Dar Camus refuză sinuciderea. Viaţa nu are sens, totuşi ea trebuie să fie trăită: această contradicţie va face să ţâşnească răspunsul lui A. Camus şi pune deja accentul pe ideea sa despre *eroism.*

Absurdul. Camus analizează amănunţit *sentimentul absurdului,* sentiment care se află la originea gândirii şi acţiunii: tulburare *certă,* deşi *confuză* şi *nedeterminată, prezentă* deşi *îndepărtată.* Naşterea acestui sentiment este neprevăzută şi reprezintă un şoc prin faptul că sentimentul absurdului nu se anunţă prin nimic şi îşi face loc în banalul cotidian schimbând totul. Această experienţă este în plus intimă şi de necomunicat. Conţinutul său este pentru Camus *viziunea mecanicului, a automatismului.*

„Trezire, tramvai, patru ore la birou sau în fabrică, pauză, tramvai, patru ore de muncă, pauză, somn. Şi luni, şi marţi, miercuri, joi vineri, sâmbătă, în acelaşi ritm, acest drum este uşor de urmat în cea mai mare parte a timpului. Ritmului exterior al vieţii se conformează automatismul gesturilor noastre, automatism, în noi înşine: *Oamenii secretă inumanul*. În anumite clipe de luciditate aspectul mecanic al gesturilor la pantomima lor lipsită de sens aduc absurdul în tot ceea ce-i înconjoară. Un om vorbeşte la telefon în spatele unui geam, nu auzi ce spune dar îi observi mimica feţei, buzele sale mişcându-se fără nici un rost: te întrebi pentru ce trăieşte". Toate acestea trec neobservate până când sentimentul profund al absurdului provoacă dezgustul.

Timpul este inamicul nostru major; timpul nu este favorabil proiectelor noastre, ambiţiei, dezvoltării fiinţei noastre. Un om care-ţi recunoaşte vârsta devine prizonierul timpului, realizează că are de coborât o pantă la al cărei capăt îl aşteaptă cu o precizie matematică moartea; în sfârşit, *viziunea morţii*. Nu contactul cu ea, căci nu avem experienţa unui astfel de contact, ci numai *certitudinea matematică*. Murim, deci nimic nu are sens şi *aventura* noastră umană este inutilă: am ajuns la subiectul morţii şi la sentimentul pe care moartea ni-l creează. Totul a fost spus şi este decent să evităm patetismul. Niciodată însă nu ne vom mira îndeajuns constatând faptul că toată lumea trăieşte ca şi cum nimeni ***nu ar fi conştient*** de lucrul acesta.

Sub influenţa unor gânditori existenţialişti precum Jaspers, Heidegger, Kierkegaard sau Husserl, Camus va demonstra apoi că lumea este iraţională, ea scapă principiilor raţiunii umane. *Conştiinţa*, în faţa acestor realităţi demoralizante, în faţa iraţionalului absolut va lua cuvântul. Ea se va afirma, îşi va defini natura şi va încerca să scape de contradicţii; să notăm într-o manieră precisă articulaţia logică a *Mitului Lui Sisif*:

1. Apare mirarea: cum eu, conştiinţa m-am putut identifica cu automatismul, cu stereotipul care nu face parte din natura mea?

2. Conştiinţa se rupe de realitatea cotidiană.

3. Delăsarea ia locul activităţii obişnuite, ea este pozitivă, căci, duce la încetarea dorinţei de a trăi.

4. Acum, conştiinţa descoperită este receptată ca un bine, ca singurul bine veritabil: „căci totul începe prin conştiinţă şi nu are valoare decât prin conştiinţă".

Definiţia absurdului. Această noţiune caracterizează experienţa lui Camus căci ţine cont *de tot conţinutul experienţei*: de obiectul viziunii, de această lume mecanică şi de conştiinţa care a văzut şi prin acest fapt nu se integrează în automatism.

În sens larg absurd este tot ceea ce este lipsit de sens (lumea este absurdă, eu însumi sunt absurd).

În sens strict absurdă nu este nici lumea, absurd nu sunt nici eu. Absurd e raportul care leagă această lume de mine, un raport care este de fapt de confruntare. Opoziţia conştiinţei mele faţă de zidurile ce o înconjoară.

„Iraţionalul, nostalgia umană şi absurdul care rezultă din înfruntarea lor. Iată cele trei personaje ale dramei."

Revolta. Răspunsul just este acela care va ţine cont de toate elementele experienţei. *Sinuciderea* şi *speranţa* nu reprezintă soluţia. Prima iese din logica existenţei, eludează conştiinţa; cea de a doua reprezintă o simplă asimilare a iraţionalului care astfel dispare, „o metafizică de consolare" în speranţa că într-o zi răspunsul va fi descoperit.

Adevăratul răspuns este revolta, ea singură menţine cei doi termeni (conştiinţa şi iraţionalul) şi în plus le asigură înfruntarea perpetuă. Revolta loveşte absurdul folosind ca armă conştiinţa: „a trăi înseamnă a face să trăiască absurdul, a-l face să trăiască înseamnă în primul rând a-l privi, spre deosebire de Euridice, absurdul moare numai atunci când este privit".

Mitul lui Sisif pune accentul pe conştiinţa umană în profunzimea ei: dorinţa de a trăi, dorinţa de claritate. Orgoliul este un motor ce împinge conştiinţa dincolo de stupiditatea cotidianului.

Revolta, deşi triumfătoare, este fără speranţe căci ia naştere dintr-o viziune a morţii absolute. Nu revolta va face conştiinţa nemuritoare.

Libertatea. Deşi conştiinţa s-a detaşat ea va trebui să reintre în ordinea absurdului căci revolta obligă. De data aceasta ea va intra cu armele libertăţii. După experienţa dură a absurdului, lipsa de valori, lipsa de sens, de principii va cristaliza răspunsul: totul e relativ în faţa morţii, omul se ambiţionează să facă din principii valori, sensuri şi scopuri absolute. „Sunt liber pentru că ştiu că sunt muritor, absurdul mi-a deschis ochii: nu există *mâine*. Iată sensul libertăţii mele profunde". Odată eliberat, realitatea va avea pentru om următoarele caracteristici:

1. *Gustul clipei prezente*; eroul absurd părăseşte conceptul pentru senzaţie, el nu se mai proiectează în viitor. Ideile şi visele sunt părăsite, eroul absurd descoperă prezentul concret, vede, gustă, pipăie bogăţia lumii.

2. *Gustul succesiunii momentelor*; cu descoperirea clipei ia naştere colecţionarea de momente, de chipuri ale lumii „Prezentul şi succesiunea de prezenturi... *Iată idealul absurd*".

3. *Indiferenţa*; aici libertatea îmi dă cea mai mare disponibilitate. Nu voi mai alege şi nu voi mai refuza. *Totul e permis*, strigă eroul absurd precum Ivan Karamazov.

4. *Cantitatea înlocuieşte calitatea*; „Să trăim cât mai mult!" strigă Camus, să explodăm la suprafaţa lumii într-o eflorescenţă de senzaţii. Nu trebuie aprofundată o senzaţie, toate să fie gustate, colecţionate în număr mare. Credinţa în absurd te face să înlocuieşti calitatea prin cantitate.

5. *Amărăciunea*; eroul absurd este împins de experienţa vieţii în centrul vieţii iar nu în afara ei, de aceea el trăieşte un acut sentiment al morţii, al sfârşitului. Am curajul să intru din nou în rolul meu, în pielea mea, dar raportul dintre conştiinţa mea şi lume s-a schimbat, *eu ştiu* că lumea este absurdă.

Iată-l pe Sisif, omul care i-a înfruntat pe zei, care urcă mereu acelaşi bolovan pe munte ştiind că bolovanul se va rostogoli la infinit şi că el îl va urca înapoi la infinit. Cu toate acestea el poate spune precum nefericitul Oedip: „Socot că totul e bine". Optimismul vine din conştiinţa lui Sisif, iar scăparea din capacitatea sa de a se bucura de destinul său tragic este el, de a simţi că într-o lume fără zei, într-o lume scăpată de sub control eroul înţelege de a fi stăpân pe zilele tale, de a urca stânca la infinit.

KARL R. POPPER

După cum ştim deja, secolul XX este printre altele şi un timp al specializării filosofilor. Îndeobşte, cu rare excepţii, fiecare filosof este acum fie doar epistemolog, fie doar axiolog, sau antropolog, sau estetician, sau etician etc. şi nu filosoful integral al tuturor domeniilor şi al majorităţii specializărilor. Sunt totuşi cazuri dese în care sunt „acoperite" simultan două discipline înrudite: logica şi teoria cunoaşterii ştiinţifice, axiologia şi etica sau estetica ş.a.m.d. Acest fapt este perfect explicabil. Karl Popper (n.1902 - m.1994) face parte din această a doua categorie. Numai că el n-a rămas doar să cerceteze două domenii apropiate, cum ar fi de exemplu epistemologia şi logica, ci a aprofundat atât teze ale filosofiei ştiinţei cât şi ipoteza referitoare la viaţa socială, morală şi politică a societăţii. Altfel spus, Karl Popper este considerat, în acelaşi timp, ca fiind atât un strălucit epistemolog cât şi un important teoretician al istoriei. El este autor, în 1934, al *Logicii cercetării* dar şi a celebrei lucrări *Societatea deschisă şi inamicii ei*[1]. Ambele sunt cărţi de referinţă pentru cele două domenii. Deşi există apropieri între neopozitivismul logic al *Cercului de la Viena* (Otto von Neuroth, Moritz Schlick, Rudolf Carnap) şi opera lui Popper, totuşi majoritatea comentatorilor sunt dispuşi să-i confere acestuia un loc aparte în cadrul *raţionalismului critic*. În fapt, autorul *Logicii cercetării* este considerat ca reprezentant exemplar al acestei orientări în filosofia secolului nostru[2]. În ceea ce priveşte concepţia sa morală şi politică aceasta are drept nucleu al ei ideea de „societate deschisă" (critică şi democratică în structura ei de adâncime) şi cea de „societate închisă" (societate identificată cu regimurile totalitar-represive de factură utopică). În plan teoretic, Karl Popper este preocupat să descopere „rădăcinile" ideatice ale regimurilor autoritare şi în acest sens analiza sa vizează, în principal, opera lui Platon, cea a lui Hegel şi Marx. Ceea ce este cert este faptul că Popper pleacă de la ideea de „morală închisă" şi „morală deschisă", formulată de Henri Bergson în *Cele două izvoare ale moralei şi ale religiei* (1932), dar analiza sa se extinde asupra tuturor implicaţiilor pe care le-a avut proiectul utopic de stat: exercitarea represivă a puterii, legitimarea suprimării libertăţii individuale, crearea unei „psihologii" a fricii şi a supunerii necondiţionate a oamenilor ş.a. Nu ne vom opri amănunţit asupra concepţiei sale politice, notăm doar dominantele acesteia: critica istoricismului, critica marxismului („Marx a fost... un fals profet. El a fost un profet al cursului istoriei, iar profeţiile lui nu s-au adeverit... [Marx] a indus în eroare o mulţime de oameni inteligenţi, făcându-i să creadă că *profeţia istorică* (s.n.) este modul ştiinţific de abordare a problemelor sociale. Marx este răspunzător pentru influenţa devastatoare a metodei istoriciste de gândire în rândurile celor dornici să promoveze cauza „societăţii deschise"[3]) şi apărarea democraţiei printr-un subtil demers de filosofie a istoriei politice.

1). Ambele au apărut în româneşte. *Logica cercetării* în 1981 la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică cu un vast *Studiu introductiv* elaborat de Mircea Flonta. *Societatea deschisă*... a fost tradusă de Drăgan Stoianovici şi a apărut la Editura Humanitas în 1992, în două volume.

2). Pentru o analiză didactică vezi capitolul semnat de Dakmara Georgescu în Dakmara Georgescu, Mirela Lăcătuş, *Mari filosofi ai lumii*, Ed. Didactică şi Pedagogică, R.A. Bucureşti, 1995, pp. 185-194.

3). K. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, vol. II, p. 283.

Spirit critic şi realist, Karl Popper arăta: „În loc să pozăm drept profeţi, trebuie să devenim ziditori ai destinului nostru."

Popper este cunoscut ca susţinător al „raţionalităţii deschise" a teoriilor ştiinţifice, a teoriilor supuse verdictului unor experienţe care pot fi reînnoite. După el, verificarea nu este niciodată definitivă, dintr-o ipoteză noi extragem o consecinţă şi verificăm această consecinţă. Atâta timp cât datele experimentale vor fi în acord cu ipoteza, aceasta poate fi considerată în mod provizoriu ca veritabilă. Dacă însă experienţele se vor dovedi a fi neconforme cu ipoteza în mod constant şi regulat, acestea vor fi definitiv infirmate, „respinse", sau, cum spune Popper, „falsificate", respectiv contrare verificării. Astfel la Popper criteriul decisiv pentru validarea unei teorii ştiinţifice este falsificarea şi nu verificarea. Prin „failibilism" el înţelege „că e posibil că comitem erori şi că strădania de a ajunge la certitudine (sau chiar şi la o mare probabilitate) este greşită. Aceasta nu implică însă că ar fi greşită şi căutarea adevărului. Dimpotrivă, *ideea de eroare* (s.n.) o presupune pe cea de adevăr, ca standard pe care e posibil să nu-l atingem. Ea presupune că, deşi avem posibilitatea de a-l descoperi ...niciodată nu putem avea *certitudinea totală* că l-am descoperit. Există întotdeauna posibilitatea erorii, deşi în cazul unor demonstraţii logice şi matematice această posibilitate poate fi considerată foarte mică"[1]. Failibilismul însă nu trebuie să dea naştere la concluzii sceptice sau relativiste. Trebuie totuşi admis că, atât în scepticism cât şi în relativism, „există" un grăunte de adevăr. Dar, grăuntele de adevăt este tocmai acela că nu *există un criteriu general* al adevărului. Aceasta însă nu îndreptăţeşte concluzia că alegerea între teorii rivale este arbitrară[2]. Totodată, noi nu putem prevedea care părţi anume ale cunoaşterii ştiinţifice vor fi lovite într-o bună zi de caducitate. Prin urmare, va arăta Popper, credinţa în certitudinea ştiinţifică şi în autoritatea absolută, infailibilă a cunoaşterii ştiinţifice nu are alt temei decât dorinţele noastre nemărturisite. În fapt, şi ştiinţa e supusă greşelii, fiindcă e făcută de oameni[3]. Rezultă că, teza potrivit căreia toată cunoaşterea este ipotetică (deşi unele părţi ale ei constau din ipoteze ce au fost testate cu maximă severitate) nu trebuie să fie invocată în sprijinirea relativismului şi scepticismului. În acelaşi timp, există o apropiere continuă de adevăr, iar toate exemplele istorice cunoscute de failibilitatea umană – inclusiv toate exemplele cunoscute de erori în justiţie – sunt exemple de progres al cunoaşterii umane. Orice descoperire a unei greşeli constituie un progres real în cunoaşterea noastră. Este important să ştiu şi unde *nu* se află adevărul. Dacă, „putem să învăţăm din greşelile noastre... trebuie să căutăm greşelile noastre – cu alte cuvinte, trebuie să criticăm teoriile noastre. Critica este, pare-se, singura cale de a ne detecta erorile şi de a învăţa sistematic din ele"[4]. Căci, în fapt, arată Popper, natura nu răspunde niciodată printr-un *da* absolut şi definitiv, dar atunci când răspunde *nu*, răspunsul este fără replică[5], iar dacă consecinţele deduse dintr-o teorie se dovedesc a fi verificate, atunci rezultă că „teoria şi-a trecut testul cu un succes provizoriu". Nu am găsit motive să o îndepărtăm. Dar dacă decizia a fost negativă... dacă consecinţele teoriei au fost falsificate, atunci această falsificare falsifică deopotrivă

1). Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, vol. II, *Suplimente* p. 417.
2). Karl Popper, *op. cit.*, p. 415.
3). Karl Popper, *op. cit.*, p. 416.
4). Karl Popper, *op. cit.*, p. 417.
5). Vezi, André Vergez, Denis Huisman, *Curs de filosofie*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 251.

teoria din care a fost logic dedusă. Ar trebui remarcat că o decizie pozitivă nu poate susţine teoria la nesfârşit, întrucât anumite decizii negative o pot elimina oricând ulterior. Câtă vreme o teorie rezistă la teste sistematice şi riguroase... putem spune că acea teorie şi-a arătat virtuţile[1].

Popper aduce clarificări remarcabile în problema centrală a epistemologiei clasice, aceea a surselor cunoaşterii clasice. După cum se ştie, empirismul clasic consideră că adevărata sursă a cunoaşterii o reprezintă experienţa, cunoaşterea nemijlocită dată de simţuri. Din identificarea sursei rezultă un răspuns de tip autoritar în privinţa identificării valabilităţii cunoştinţelor noastre (ele au valabilitate numai întrucât pot fi verificate de sursa primară, experienţa). Mutatis mutandis acelaşi răspuns de tip anterior se regăseşte şi în cazul raţionalismului clasic cartezian. Conform lui Popper, aplicarea principiului că *totul e deschis criticii* poate duce la o soluţionare relativ simplă şi a problemei surselor cunoaşterii, adică la găsirea unui răspuns adecvat „non-autoritar". Astfel, el afirmă explicit: orice sursă, „orice izvor", al cunoaşterii („tradiţia, raţiunea, imaginaţia, observaţia") poate fi considerată admisibilă şi poate fi folosită, *dar nici una nu are vreo autoritate*[2]. Diferenţa faţă de epistemologiile anterioare (dar şi faţă de unele orientări actuale care refac „demonstraţia autoritară") este astfel marcată: „Conform viziunii noastre critice şi failibiliste, orice sursă este binevenită, însă nici un enunţ nu este imun la critică, indiferent care i-ar fi «sursa». Tradiţia, în speţă, pe care atât intelectualiştii (Descartes) cât şi empiriştii (Bacon) tindeau s-o respingă, noi o putem admite printre cele mai importante «surse», pentru că din ea provine aproape tot ce învăţăm (de la cei mai în vârstă, la şcoală, din cărţi). Consider de aceea că antitradiţionalismul trebuie respins ca o poziţie superficială. Trebuie respins şi tradiţionalismul, care pune accentul pe autoritatea tradiţiilor; nu pentru că e superficial, ci pentru că e greşit; la fel de greşit ca orice altă epistemologie care recunoaşte o sursă a cunoaşterii (bunăoară, intuiţia intelectuală sau intuiţia sensibilă) ca pe o autoritate, sau garanţie, sau criteriu al adevărului"[3].

La fel de clare sunt şi tezele lui Popper referitoare la *criteriul* adevărului, altă temă de neocolit a teoriei cunoaşterii ştiinţifice. Din absenţa unui criteriu general al adevărului el extrage o concluzie deloc sceptică sau relativistă. Din faptul că nu există un criteriu absolut al adevărului nu rezultă că este „lipsită de sens" ideea de adevăr, *întocmai cum absenţa unui criteriu al sănătăţii nu face lipsită de sens noţiunea de sănătate. Un om foarte bolnav poate să caute sănătatea chiar dacă nu dispune de un criteriu al ei. Un om aflat în eroare poate să caute adevărul chiar dacă nu dispune de un criteriu al acestuia*[4].

În fapt, Popper a spus ceva semnificativ atât pentru teoria adevărului cât şi pentru evidenţierea rolului erorii în cunoaşterea omenească în genere, în cea ştiinţifică în chip special atât asupra raportului teorie ştiinţifică – fapte empirice, sau asupra „dualismului fapte-standarde". Oricine vrea să ştie răspunsurile date acestor probleme va constata că nu-l poate omite pe Karl Popper în filosofia actuală, iar dacă o face atunci o face în paguba sa.

1). Karl R. Popper, *Logica cercetării*, ed cit. p. 173.
2). Karl Popper, *Societatea deschisă...*, ed. crit. p. 419.
3). Karl Popper, *Societatea deschisă...*, ed. crit. p. 420.
4). Karl Popper, *Societatea deschisă...*, ed. crit. p. 414.

J. RAWLS

John Rawls născut în 1921 la Baltimore, a studiat la Universitatea din Princeton. Din anul 1959 este profesor de filosofie la Harvard.

O teorie a justiției (A Theory of Justice) a apărut sîn 1971. Acest tratat de filosofie socială și politică s-a bucurat de un succes deosebit atât în Statele Unite cât și în Europa. Demersul său de tip contractualist este destinat definirii principiilor cărora trebuiau să se supună instituțiile și regimurile politice susceptibile de a se bucura de acceptul, consensul membrilor societății. Introducând conceptele de „situație originară" și cel de „văl al ignoranței", ce presupun ideea conform căreia dacă oamenii nu ar ști la ce nivel social se vor situa aceștia ar accepta o societate a libertății, a egalității șanselor și o societate care să se îngrijească de soarta celor defavorizați. Concluzia sa este diferită de tradiția utilitaristă, care vede în creșterea maximă a produsului global criteriul oricărei politici viabile, cât și ideilor lui Pareto, care susține că este bună acea politică ce duce la bunăstarea unei părți dintre membri societății, fără a-i incomoda pe ceilalți.

Din comentariile și răspunsurile oferite criticilor săi, după publicarea lucrării *A Theory of Justice* se desprind două idei principale: 1) principiile de bază ale justiției își pierd caracterul universalist, influențat încă de metafizică, și sunt reduse la definiții în întregime politice; 2) aceste principii se sprijină pe idei implicite, pe instituții pe care cetățenii societăților occidentale le consideră în majoritate acceptabile. Aceste principii sunt diferite de diversele doctrine filosofice, morale și religioase („doctrine generale și eshaustive"), ideea cheie în gândirea lui Rawls fiind aceea că aceste doctrine nu aduc consensul între oameni, ci dimpotrivă, sunt baza a numeroase conflicte.

Problema pe care trebuie să o rezolve Rawls este aceeași de la Machiavelli și Hobbes până astăzi: stabilitatea regimului, în condițiile în care oamenii sunt egoiști, interesați mai mult de propriul lor bine decât de binele comun. Aici trebuie adăugată pluralitatea infinită a opiniilor pe care un regim democratic trebuie să le tolereze. Dacă amintim că societatea este pentru Rawls un sistem de cooperare între persoane libere și egale, având ca scop avantajul lor egoist, mutual, ajungem la ideea că ar trebui găsită o formulă a cooperării sociale în avantajul tuturor (nu doar în avantajul majorității).

Teoria justiției ca echitate se bazează pe concepția că democrațiile occidentale sunt fondate pe principii intuitiv admise de toți. Un astfel de consens va fi realizat de indivizii de sub „vălul ignoranței" care definesc regulile jocului ca o competiție echitabilă în condiții de inegalitate.

Rawls a sintetizat tot ceea ce s-a scris mai important în istoria filosofiei despre tema dreptății, de la Platon și mai ales Aristotel, de la utopiile creștine sau cele ale perioadei moderne, la Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, utilitarismul lui Bentham și Mill, precum și, (plecând de la) experiențele sociale, morale și politice ale secolului XX. Ceea ce a rezultat a

fost o depăşire a dificultăţilor implicate de aceste teoretizări. De pildă, Rawls a arătat, printre altele, că utilitarismul tratează societatea ca şi cum ar fi o singură persoană (decizie corectă şi justă, fiind în acest caz în mod esenţial o chestiune de administrare eficientă) ce adoptă pentru societate ca întreg, principiul alegerii raţionale săvârşite de un singur om. Or, un asemenea procedeu nu ia în considerare până la capăt criteriile autonomiei persoanei, criteriu esenţialmente moral, obligatoriu pentru o teorie a dreptăţii de la Kant încoace. În plus, în ultima sa carte, *Political Liberalism*[1], Rawls spune explicit că atunci când a elaborat *Teoria dreptăţii* era preocupat de existenţa unui conflict – uşor de sesizat în cultura americană dar şi în celelalte democraţii occidentale – între două tradiţii politice la fel de vechi şi cu desăvârşire opuse: conflictul dintre partizanii *libertăţii* şi cei ai *egalităţii*. Dacă primii se revendică de la Locke considerând că cea mai dreaptă şi mai bună formă de guvernământ este aceea care îngrădeşte cel mai puţin libertăţile individuale, ceilalţi, „partizanii libertăţii" se consideră discipolii lui Rousseau şi au convingerea că prima funcţie a unui Stat, pentru a fi drept, este aceea de a asigura egalitatea socială. Or, arată Rawls, „în ce mă priveşte, am încercat să arăt că aceste două tendinţe, *mai curând complementare decât contradictorii,* sunt în egală măsură legitime şi am vrut să definesc dreptatea ţinând seama de acest lucru"[2]. Dreptatea este, prin urmare, în concepţia sa un compus alcătuind trei idei: libertatea, egalitatea şi recompensa pentru acel fel de activităţi ce contribuie la binele comun.

Criticile aduse punctului de vedere Rawls-ian au venit în principal din două direcţii: astfel, Robert Nozick în *Anarchy, State and Utopie* consideră că Rawls acordă prea multă putere guvernării în detrimentul autonomiei şi a libertăţii persoanei, în timp ce adepţii „comunitarismului" i-au reproşat că nu a luat în seamă, tocmai importanţa guvernării. Propria lui poziţie[3] poate fi conturată: a) orice guvernare trebuie să asigure cetăţenilor cea mai largă serie de drepturi civile şi de şanse în viaţă, argumentând că acel tip de regim care nu reuşeşte să se menţină pe o linie democrată şi să asigure oportunităţi economice şi să-i protejeze pe cei mai defavorizaţi dintre membrii săi, este un regim ce violează drepturile lor morale şi în acest caz, el nu mai poate emite pretenţii la loialitate; b) de funcţia dreptăţii, ca echitate, include şi ideea distribuirii „bunurilor primare" adică: asigurarea libertăţilor fundamentale (de conştiinţă, de expresie etc.); libertatea de mişcare şi dreptul la libera alegere a ocupaţiei pe fondul unei egalităţi a şanselor; veniturile şi averea înţelese ca valoare de schimb, deci ca mijloace în vederea îndeplinirii unei palete largi de scopuri; un anumit sentiment al demnităţii proprii, necesar individului pentru a-şi dezvolta şi exercita dispoziţiile şi calităţile morale. Rezultă că noi putem să trăim într-o societate dreaptă doar dacă facem astfel de legi şi de reguli care să-i favorizeze şi pe cei mai defavorizaţi membrii ai ei. Ca să alcătuim asemenea legi ar trebui să presupunem mai întâi că suntem într-un „val de ignoranţă" în privinţa „situaţiei noastre originare". Adică să ne închipuim că nu ştim ce rasă, sex, naţionalitate, religie, sănătate, poziţie socială, avere, situaţie de familie vom avea. Ar

1) J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993. Revista *Dilema* reproduce în nr. 156/ an II, 1996, un interviu din *Le Monde* acordat de Rawls, în care acesta aduce noi precizării asupra temei.

2) Cf. nota 1, pag. 15.

3) Vezi în acest sens, Mihaela şi Adrian Miroiu, *Filosofie*, lecţii şi antologii de texte pentru temele: Fericirea, Dreptatea, Ed. All, 1995, pp. 101-104.

trebui să presupunem că nu ştim ce urmează să se întâmple cu noi. În acest caz, ceea ce se va produce nu ar fi o anulare totală, a priori, a inegalităţii de şansă, dar este sigur că s-ar atenua ceva din efectele acestor inegalităţi.

Conform lui Rawls, definiţia dreptăţii ca echitate este valabilă pentru toate democraţiile, iar ipotezele „situaţiei originare" şi cea a „valului de ignoranţă" pot fi extinse la societatea naţiunilor şi chiar la principiile de drept internaţional. Mai mult, în acest context, Rawls conchide că două tipuri de societate sunt global acceptabile: a) societăţile liberale şi b) societăţile organizate conform unui principiu ierarhic. Acestea din urmă, la rândul lor trebuie şi ele să se conformeze unor imperative precum: renunţarea la expansionismul militar; respectul faţă de justiţie şi dreptate în interior; garantarea drepturilor fundamentale ale omului.

CUPRINS

Nota editurii 2
Bibliografie 2
Introducere 3
Filosofia greacă *(Mircea Florian)* 7

Perioadele filosofiei greceşti 7. Filosofia – creaţie a geniului grec 7. Condiţiile apariţiei filosofiei greceşti 8. Teogonii şi cosmogonii 8. Epocile filosofiei greceşti 9.

Întâia epocă. De la Thales la sofişti 10. Pitagora din Samos 10. Heraclit din Efes 12. Eleaţii 13. Melissos 15. Sofistica şi sofiştii 16. Protagoras din Abdera 17.

A doua epocă. De la Socrate la Aristotel 19. Socrate 19. Şcoala cinică 23. Şcoala cirenaică 24. Şcoala megarică 24. Platon şi Academia 25. Aristotel 32.

A treia epocă. Aplicarea concepţiilor 39. Stoicismul 39. Epicurianismul 42. Scepticismul 45. Neoplatonismul. Plotin 47.

Filosofia creştină – patristică şi scolastică 51

Filosofia patristică 51. Iisus 52. Pavel 54. Evangheliştii 55. Biserica 56. Gnosticii 58. Origene din Alexandria 58. Augustin 60. Pseudo-Dionisie Areopagitul 60. Scolastica 63.

Perioada de pregătire a scolasticii 69. Cearta „universaliilor" 69. Perioada de realizare a scolasticii 70. Toma d'Aquino 72.

Tendinţe ale noului spirit *(Edgar Papu)* 76
Machiavelli *(G. Vlădescu-Răcoasa)* 86
Thomas Hobbes *(Traian Herseni)* 90
René Descartes *(Constantin Noica)* 95
Baruch Spinoza *(I. Brucăr)* 113
Blaise Pascal *(Alice Voinescu)* 122
John Locke *(Vasile Pavelco)* 126
David Hume *(Constantin Botez)* 134
Montesquieu *(I. Zamfirescu)* 140
Voltaire *(I. Zamfirescu)* 142
Jean Jacques Rousseau *(Şt. Şoimescu)* 145
Gottfried Wilhelm Leibniz *(C. Floru)* 152
Immanuel Kant *(Mircea Florian)* 159

Poziţia fundamentală a criticii 159. Metoda transcendentală 162. Teoria experienţei 170. Metafizica moravurilor 179. Critica raţiunii practice 183. Drept. Virtute. Pedagogie 187.

G.W. Friedrich Hegel *(D.D. Roşca)* 196

Sistemul 192. Momente esenţiale ale sistemului 196. Filosofia dreptului 198.

Arthur Schopenhauer *(Sorin Pavel)* 199
Jeremy Bentham *(Eug. Speranţia)* 209
John Stuart Mill *(Eug. Speranţia)* 212
Soren Kierkegaard *(Nic. Balca)* 217

Concepţia epistemologică 217. Concepţia etică 219.

Martin Heidegger *(Virgil Bogdan)* 228
Friedrich Nietzsche *(Edgar Papu)* 233
William James *(N. Tatu)* 238

Ce este pragmatismul? 238.

Henri Bergson *(Tudor Vianu)* 247
Patrick Suppes 254
Ludwig Wittgenstein 258
Jean-Paul Sartre 259
Albert Camus 261
Karl R. Popper 264
J. Rawls 267
Cuprins 270